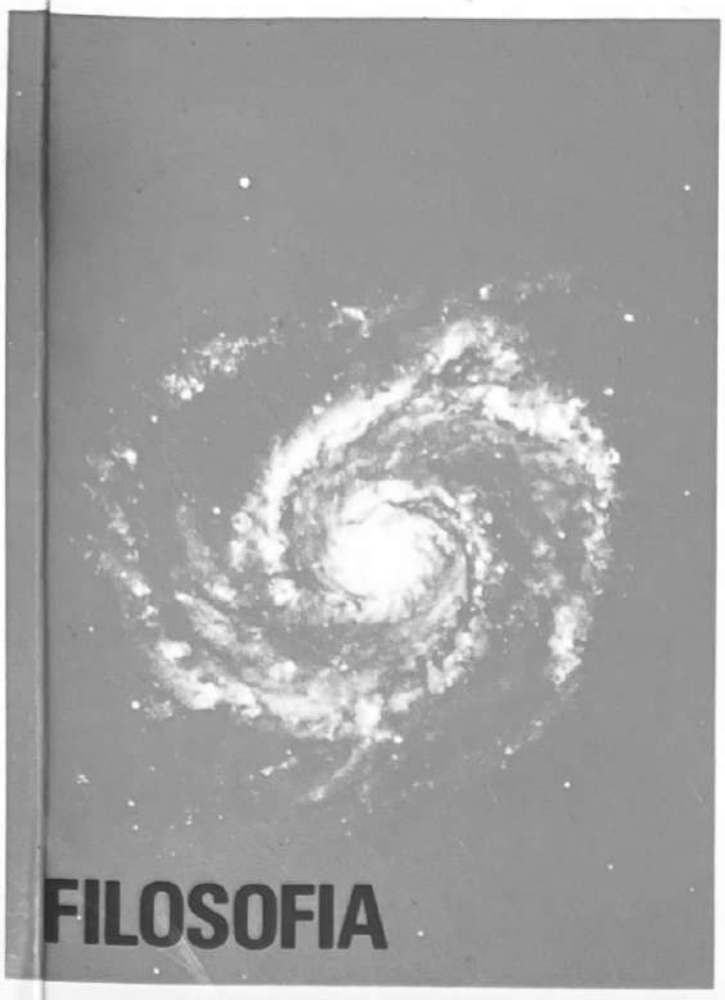

FILOSOFIA

IVO ASSAD IBRI

KÓSMOS NOĒTÓS

estudos
estudos
estudos

EDITORA HÓLON

EDITORA PERSPECTIVA

EDITORA PERSPECTIVA

EDITORA HÓLON

Próximo lançamento
Concerto Barroco às Óperas do Judeu
Francisco Maciel Silveira

Charles S. Peirce é hoje um nome associado ao florescimento da Semiótica e do Pragmatismo e para este prisma é que converge grande parte da produção exegética e crítica a seu respeito. Daí, talvez, a pouca atenção prestada a uma vertente menos ostensiva e, no entanto, não menos importante de seu pensamento, descurada mesmo pelos estudiosos de Filosofia. Kósmos Noētós, de Ivo Assad Ibri, é um trabalho que procura sanar esta falha. Trata-se de uma original e ousada reconstrução do sistema metafísico de Peirce, a partir de sua Fenomenologia, finalizando numa leitura ontológica do Pragmatismo. Tal reconstrução constitui uma teoria do objeto, segundo pólo da famosa tríade signo-objeto-interpretante que, freqüentemente esquecido pelos semioticistas e filósofos, provoca inúmeros equívocos de interpretação. Kósmos Noētós traz, assim, os fundamentos ontológicos do pensamento peirciano, proporcionando uma visão holística de sua filosofia até então não disponível entre os estudiosos.

Kósmos Noētós

Coleção Estudos
Dirigida por J. Guinsburg

Equipe de realização - Revisão: Miriam Sancore de O. Senra; Revisão de provas: Ivo Assad Ibri e Ricardo W. Neves; Produção: Ricardo W. Neves e Sylvia Chamis.

Ivo Assad Ibri

KÓSMOS NOĒTÓS

A ARQUITETURA METAFÍSICA DE CHARLES S. PEIRCE

EDITORA PERSPECTIVA

EDITORA HÓLON

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Ibri, Ivo Assad.
Kósmos Noētós : a arquitetura metaffsica de Charles S. Peirce. — São Paulo : Perspectiva : Hólon, 1992. — (Coleção estudos ; v. 130)

Bibliografia.
ISBN 85-273-0050-8

1. Filosofia 2. Metaffsica I. Peirce, Charles Sanders, 1838-1914 I. Título. II. Título: A arquitetura metaffsica de Charles S. Peirce. III. Série.

92-0724 CDD-110

Índices para catálogo sistemático:

1. Metaffsica : Filosofia 110

Direitos reservados à
EDITORA PERSPECTIVA S.A.
Avenida Brigadeiro Luís Antônio, 3025
01401 – São Paulo – SP – Brasil
Telefones: 885-8388/885-6878
1992

Para
Conrado e Gabriel

À José F. Marques, que com seu empenho e amor pela filosofia viabilizou a publicação deste livro.

À Lauro Frederico Barbosa da Silveira, querido amigo, pelo estimulo e fértil troca de idéias.

Sumário

INTRODUÇÃO XIII

Parte I: O MUNDO COMO APARÊNCIA..... 1

1. A Fenomenologia: As Categorias da Experiência 3

Parte II: O MUNDO COMO REALIDADE..... 17

2. Realismo e a Concepção Categorial do Mundo..... 19
3. O Indeterminismo Ontológico e a Matriz Evolucionista ... 39
4. Idealismo Objetivo e o *Continuum* 55
5. A Cosmologia: O Fundamento Ontológico das Categorias 71

Parte III: O MUNDO COGNOSCÍVEL..... 93

6. Pragmatismo e Lógica Objetiva 95
7. A Lição do Universo..... 121

APÊNDICE 127

BIBLIOGRAFIA 135

Introdução

Il n'y a de long ouvrage que celui qu' on n'ose pas commencer. Il devient cauchemar.

BAUDELAIRE – *Mon Coeur Mis a Nu.*

Charles Sanders Peirce (1838-1914) nunca terminou ou publicou um livro. Sua obra, comparável em volume à de Leibniz, é constituída de ensaios publicados em periódicos e, na sua maior parte, de manuscritos que se encontram sob os cuidados do Departamento de Filosofia da Universidade de Harvard. Reunindo aproximadamente quatro mil páginas da obra do autor, esta Universidade publicou[1], em 1931-35 e 1958, textos que cobrem o pensamento peirciano de modo significativo, procurando dividi-lo tematicamente da melhor maneira possível.

Configurando-se como obra pioneira, decorridos menos de vinte anos da morte do autor, seria uma exigência descabida nela encontrar uma organização perfeita dos textos, detectando-se em não poucos capítulos, uma interpenetração de áreas filosóficas que torna particularmente difícil sua leitura. Um exemplo marcante que pode ser mencionado é a seleção de textos sob o título geral de Fenomenologia[2], em que indevidamente se mesclam trabalhos de Lógica e

1. Charles Hartshorne, Paul Weiss e Arthur Burks (org.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1931-35 e 1958; 8 vols.

2. *CP*, 1.284-572. Usaremos a referência usual a esta obra: *CP* indica *Collected Papers;* o primeiro número corresponde ao volume e o segundo ao parágrafo.

Metafísica. Em excelente coletânea de textos baseada nos *Collected Papers* e editada por Buchler[3], encontra-se um indício significativo da má circunscrição da Fenomenologia devido a problemas de sobreposição temática. Comenta o editor:

> Na fenomenologia emergem numerosas dificuldades relacionadas, principalmente, ao delineamento das três categorias. A categoria da Primeiridade sofre de uma considerável ambigüidade e a Terceiridade de obscuridade[4].

Transcrevemos literalmente esta passagem apenas para, exemplarmente, ilustrar nosso ponto de vista de que os comentaristas muitas vezes são levados a atribuírem confusões intrínsecas à obra do autor[5] quando, na realidade, elas decorrem do modo de organização dos textos. Pudemos distinguir elementos não pertinentes ao âmbito fenomenológico, somente quando recorremos à classificação e interdependência das diversas disciplinas da Filosofia, sob a ótica do autor. Embora esta nossa observação se refira à Fenomenologia, poderão ser constatadas dificuldades da mesma natureza na leitura de outros temas contidos na principal fonte disponível da obra de Peirce, os *Collected Papers*.

Como a maioria dos estudantes do pensamento do autor, adentramos sua obra nos pontos pelos quais ele é mais conhecido: a Semiótica e o Pragmatismo. Interessava-nos, em especial, o desenvolvimento de uma Lógica heurística e suas relações com uma Filosofia da Matemática. Por este viés, deparamo-nos não só com as dificuldades já acusadas e relativas à organização dos textos, mas, sobretudo, com uma miríade de conceitos que pareciam requerer uma abordagem sistêmica. De outro lado, as tentativas de enfoque temático dos pontos que, de início, mobilizaram nosso interesse no estudo do autor, pareceram-nos insatisfatórias[6], por procurarem fundamentos psicológicos para uma questão de substrato essencialmente lógico.

Além disso, verificamos que as dificuldades de abordagem temática do autor não se confinavam tão-somente ao âmbito de uma Lógica heurística, estendendo-se, em verdade, a uma esfera mais geral. Recorrendo a comentadores tidos como clássicos da obra de Peirce, observamos que, na sua grande maioria, concluem haver pontos lacunares e obscuros no pensamento do autor, acusando freqüentemente, posições logicamente contraditórias como, por

3. Justus Buchler (org.), *The Philosophy of Peirce*; *Selected Writings*, NY, AMS Press, 1978.

4. *Ibidem* "Introduction", p. xvi. As categorias peircianas serão conceituadas no capítulo 1.

5. Verificar, também, o Apêndice deste ensaio.

6. Destas tentativas tem-se, por exemplo, Norwood Russell Hanson, *Patterns of Discovery*, Cambridge at UP, 1958.

exemplo, o fato de Peirce se declarar simultaneamente realista e idealista[7].

O difundido hábito de se iniciar o estudo do pensamento peirciano pelas (des)conhecidas doutrinas da Semiótica e do Pragmatismo, conduz, a nosso ver, a um entendimento precário e fragmentado da obra de Peirce. Principiar tal estudo pelo exame da Semiótica, uma teoria geral do signos, para a qual o autor pretende o estatuto de uma Lógica, pode conduzir o leitor a uma ciência meramente taxonômica, uma estranha matriz classificatória das representações, desfigurando sua verdadeira função no quadro filosófico de Peirce. O Pragmatismo, por sua vez, como ponto temático de estudo, desde sua gênese, tem sido objeto de equívocos[8]. De um lado, interpretam-no como uma regra utilitária e, de outro, como um princípio transcendental[9].

Ao tomarmos contato, pela primeira vez, com a Semiótica e o Pragmatismo, tivemos a impressão de que estávamos no território de uma Filosofia da linguagem em particular, e da significação em geral, não obstante as indefinições desenhadas numa variedade de interpretações possíveis. Para ilustrar esta indefinição, imaginamos aplicar-se, com estranha precisão, uma metáfora que se baseia na tentativa de se traçar uma circunferência por apenas dois pontos: obter-se-ão, como se sabe, não uma, mas infinitas figuras possíveis daquele tipo. À semelhança da regra de geometria elementar, o entendimento pleno daquelas doutrinas requer um terceiro ponto que permita a circunscrição unívoca do pensamento de Peirce, e que se constitui, na realidade, em um ponto focal e iluminador de todos os demais: a *Metafísica* do autor.

Destas considerações, decorre a hipótese central deste ensaio. De um viés, ela afirma que os tão freqüentes equívocos de leitura se originam da inexistência de um sistema de referência que seja a matriz conceitual capaz de permitir a nitidez de abordagens temáticas, tal como, em muitos casos, disponível para autores classicamente inseridos na trama de uma História da Filosofia. A partir desta hipótese, por outro viés, buscamos resgatar tal sistema, na forma dos fundamentos metafísicos da Filosofia peirciana.

7. Deixamos, intencionalmente, para o Apêndice, a abordagem explícita de alguns ensaios sobre Peirce. Supomos que, após a leitura dos capítulos que se seguem, o leitor poderá julgar com mais nitidez a pertinência de nossos comentários.

8. Para a discussão deste aspecto, examinar o capítulo 6.

9. Este é um traço que verificamos, de maneira mais acentuada, nos comentadores alemães. Verificar, por exemplo, Jürgen Habermas, *Conhecimento e Interesse*, Rio de Janeiro, Zahar, 1982, tradução de José N. Heck, pp. 109-155; e Karl-Otto Apel, "C.S. Peirce and the Post-Tarskian Problem of an Adequate Explication of the Meaning of the Truth: Towards a Transcendental - Pragmatic Theory of Truth", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Vol. XVIII, nº 1, 1982, pp. 3-17.

exemplo, o fato de Peirce se declarar simultaneamente realista e idealista[7].

O difundido hábito de se iniciar o estudo do pensamento peirciano pelas (des)conhecidas doutrinas da Semiótica e do Pragmatismo, conduz, a nosso ver, a um entendimento precário e fragmentado da obra de Peirce. Principiar tal estudo pelo exame da Semiótica, uma teoria geral do signos, para a qual o autor pretende o estatuto de uma Lógica, pode conduzir o leitor a uma ciência meramente taxonômica, uma estranha matriz classificatória das representações, desfigurando sua verdadeira função no quadro filosófico de Peirce. O Pragmatismo, por sua vez, como ponto temático de estudo, desde sua gênese, tem sido objeto de equívocos[8]. De um lado, interpretam-no como uma regra utilitária e, de outro, como um princípio transcendental[9].

Ao tomarmos contato, pela primeira vez, com a Semiótica e o Pragmatismo, tivemos a impressão de que estávamos no território de uma Filosofia da linguagem em particular, e da significação em geral, não obstante as indefinições desenhadas numa variedade de interpretações possíveis. Para ilustrar esta indefinição, imaginamos aplicar-se, com estranha precisão, uma metáfora que se baseia na tentativa de se traçar uma circunferência por apenas dois pontos: obter-se-ão, como se sabe, não uma, mas infinitas figuras possíveis daquele tipo. À semelhança da regra de geometria elementar, o entendimento pleno daquelas doutrinas requer um terceiro ponto que permita a circunscrição unívoca do pensamento de Peirce, e que se constitui, na realidade, em um ponto focal e iluminador de todos os demais: a *Metafísica* do autor.

Destas considerações, decorre a hipótese central deste ensaio. De um viés, ela afirma que os tão freqüentes equívocos de leitura se originam da inexistência de um sistema de referência que seja a matriz conceitual capaz de permitir a nitidez de abordagens temáticas, tal como, em muitos casos, disponível para autores classicamente inseridos na trama de uma História da Filosofia. A partir desta hipótese, por outro viés, buscamos resgatar tal sistema, na forma dos fundamentos metafísicos da Filosofia peirciana.

7. Deixamos, intencionalmente, para o Apêndice, a abordagem explícita de alguns ensaios sobre Peirce. Supomos que, após a leitura dos capítulos que se seguem, o leitor poderá julgar com mais nitidez a pertinência de nossos comentários.

8. Para a discussão deste aspecto, examinar o capítulo 6.

9. Este é um traço que verificamos, de maneira mais acentuada, nos comentadores alemães. Verificar, por exemplo, Jürgen Habermas, *Conhecimento e Interesse*, Rio de Janeiro, Zahar, 1982, tradução de José N. Heck, pp. 109-155; e Karl-Otto Apel, "C.S. Peirce and the Post-Tarskian Problem of an Adequate Explication of the Meaning of the Truth: Towards a Transcendental - Pragmatic Theory of Truth", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Vol. XVIII, nº 1, 1982, pp. 3-17.

Aceitar esta tarefa foi tentar resolver um *puzzle*.

As primeiras peças foram separadas de um emaranhado de textos que constitui o que os editores do *Collected Papers* denominaram *Fenomenologia*, com o intuito de fundar a matriz categorial do sistema peirciano e alcançar um delineamento translúcido da concepção de *experiência* que nele se insere. O entrelaçamento destas peças iniciais constitui o capítulo 1.

O capítulo 2, início do que nomearemos segunda parte deste ensaio, desenvolve as concepções metafísicas de *existência* e *realidade* e fundamenta o *realismo* do autor, preparando um contorno adequado ao encaixe das peças referentes às doutrinas peircianas do *Acaso Absoluto* e do *Evolucionismo*. Estas doutrinas constam do capítulo 3.

O capítulo 4 discorre sobre uma das teorias especialmente mal entendidas dentro do sistema metafísico do autor – o *Idealismo Objetivo*. Junto com a *Teoria do Continuum*, o Idealismo de Peirce perfaz um eixo dorsal no corpo daquele sistema, subsidiando o núcleo deste ensaio, a *Cosmologia*. Tida por alguns estudiosos como o "elefante branco" da Metafísica peirciana[10], ela integra o quinto capítulo. Na tentativa de montagem do *puzzle*, verificamos, em certo ponto daquele capítulo, não serem suficientes os textos disponíveis nos *Collected Papers*. As peças restantes e necessárias foram encontradas em uma obra[11] que coligiu textos peircianos no âmbito da Matemática e da Filosofia, distintos daqueles constitutivos da publicação de Harvard. Anunciando uma miríade de conseqüências filosoficamente notáveis, das quais exploramos apenas algumas no estrito escopo deste ensaio, A Cosmologia prepara o terreno conceitual para uma reconstrução do Pragmatismo visto sob as luzes ontológicas da Metafísica, distanciando a doutrina de interpretações estreitas e reducionistas. Como terceira e última parte do ensaio, seu sexto capítulo, o *Pragmatismo* anuncia-se como um método lógico que permeia toda Metafísica, no interior do qual estão implicados os três modos de argumento que Peirce denomina *Abdução*, *Dedução* e *Indução*. Deste ponto da reconstrução do Pragmatismo, o capítulo inicia a exposição da *Lógica Objetiva* do autor, que se traduz numa Lógica ontológica estruturada naqueles três modos de argumento.

Por não ter encontrado nos comentadores qualquer auxílio para a remontagem do sistema metafísico de Peirce, o trabalho, como o

10. O adjetivo "white elephant" é empregado por alguns comentaristas americanos considerados no Apêndice.

11. Carolyn Eisele (ed.), *The New Elements of Mathematics by Charles S. Peirce*, The Hague, Mouton Publishers, 1976, 5 vols.; vol. 4. Faremos menção a esta obra na forma abreviada *NEM*, associada à página correspondente do quarto volume da edição citada.

leitor irá perceber, centra-se diretamente na leitura e análise dos textos do autor. Conforme já mencionado anteriormente, reservamos um espaço, que denominamos Apêndice, para a abordagem de alguns ensaios sobre o pensamento peirciano, embora ela se limite aos raros casos de menção à Metafísica que, mesmo assim, se restringem a enfoques temáticos e não sistêmicos, responsáveis por todas as dificuldades meta-reflexivas associadas às razões que já apontamos.

Peirce é um desconhecido e mal conhecido autor. Por este motivo, de início, decidimos transcrever literalmente passagens de sua obra, objetivando, sobretudo, inserir diretamente seus argumentos no corpo do trabalho, conscientes de que os originais editados de seus escritos raramente integram as bibliotecas pessoais ou das universidades brasileiras. Não obstante, este procedimento acarretou, posteriormente, um vínculo estrutural entre os textos do autor e nossa própria escritura que, se rompido, metamorfosearia sobremaneira a unidade que pretendemos dar a este ensaio. O próprio leitor poderá comprovar o que afirmamos, imaginando, ao longo do exame dos capítulos que se seguem, a supressão de grande parte das transcrições.

Familiarizados que estávamos com o estilo bastante pessoal do autor, optamos por apresentar as passagens de sua obra traduzindo-as para o português, não apenas porque buscamos pensá-lo em nossa língua, mas também para facilitar o contato do leitor com as indiossincrasias da escritura do filósofo norte-americano, embora, à primeira vista, lhe seja negada a leitura do texto original.

Com o objetivo de elucidar mais alguns pontos para o estudioso interessado no exame deste ensaio, convém observar que se tornou procedimento corrente, entre os especialistas em Peirce, fazer referência às datas em que os textos originais do autor foram concebidos. A razão desta prática mantém, freqüentemente, um vínculo estreito com o que havíamos anteriormente comentado sobre a quase invariavelmente mal-sucedida abordagem temática do pensamento peirciano. Em muitos casos, pretende-se, na verdade, atribuir as aparentes contradições no entrelaçamento lógico das teorias do autor às suas eventuais mudanças de posição filosófica durante o decorrer de sua vida, procurando encontrar, na fragmentação da obra, a justificativa para certos problemas que, em realidade, são de caráter interpretativo. Este hábito de datar os textos peircianos, aparentemente, poderá ser realimentado com a reorganização de sua obra de forma cronológica, num projeto previsto para uma edição em vinte volumes[12]. Louvável sob uma série de aspectos, esta iniciativa parece

12. Max H. Fisch (General editor), *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, Bloomington, Indiana University Press, 1982.

estar compromissada com a corrente que, falsamente, tem encontrado no jovem Peirce um filósofo e no Peirce da maturidade, outro completamente diferenciado por posições substantivamente opostas.

Não por descuido omitimos as datas dos textos citados, embora conscientes de que eles se vinculam às mais diferentes etapas da vida do autor. Conquanto reconheçamos que, em certas formas de abordagem temática, seja interessante evidenciar ao leitor a evolução do pensamento peirciano na construção de determinados conceitos, a datação dos textos não se mostrou importante no âmbito do que nos propusemos pesquisar. Além disso, ao longo da execução deste ensaio, não encontramos dois ou mais autores, mas, muito pelo contrário, deparamo-nos com um pensamento cuja consistência lógica convidamos o leitor a pôr à prova.

Há que se reconhecer, não obstante, que no princípio de sua carreira filosófica, o agudo interesse do autor pela Psicologia e a forte influência do pensamento de Kant levaram-no a utilizar, de um lado, uma terminologia por vezes psicológica e subjetiva[13] e, de outro, a considerar a divisão kantiana dos juízos nas primeiras formulações sobre os três modos de argumento, realçando o caráter sintético e heurístico da abdução e da indução[14]. Sua descoberta de uma "Álgebra Geral da Lógica" aplicável aos Relativos, que se dá entre 1885 e 1890[15], parece-nos ser um momento-chave em seu pensamento que se vai tornando tendencialmente mais objetivo no sentido ontológico do termo. Acrecente-se ainda que ao se auto-acusar de "nominalista" devido ao teor de certos ensaios de sua juventude, entendemo-lo, na verdade, como apenas "menos realista", uma vez que o realismo ontológico foi sua posição cabal desde os primórdios de seu pensamento.

Finalizando, gostaríamos de frisar que a par de constituir um sistema de fundamentos, o qual, na nossa hipótese de trabalho, é condição necessária de possibilidade para abordagens temáticas, a Metafísica de Peirce é, em si mesma, uma arquitetura lógica, cuja solidez forma um dueto admirável com seu conteúdo.

Reconhecemos ser ambicioso o projeto deste ensaio. Não obstante, esta ambição decorre unicamente de não termos encontrado

13. Verificar, por exemplo, textos da juventude como "Questions Concerning Certain Faculties Claimed For Man" (*CP* - 5.213-263) e "Some Consequences of Four Incapacities" (*CP* - 5.264-317), ambos de 1868.

14. Distanciando-se do pensamento de Kant de maneira radical na maturidade, embora nunca tenha sido um transcendentalista, Peirce revê suas considerações sobre os três modos de argumento. Examinar sua auto-crítica em *NEM*, pp. 22-23.

15. Cf. Pierre Thibaud, *La Logique de Charles Sanders Peirce. De l'Algèbre aux Graphes*, Aix-en-Provence, Editions de l'Université de Provence, 1975, pp. 84-85.

outro caminho lógico senão o de tentar a reconstrução de um sistema de fundamentos que viesse servir de rede conceitual, num futuro ensaio, para os pontos que, de princípio, nos moveram em direção ao autor.

Convidando o leitor a constatar por si que Peirce é um autor profundo e de grande interesse à pesquisa filosófica, esperamos ter contribuído para sua inadiável divulgação.

Parte I: O MUNDO COMO APARÊNCIA

1. A Fenomenologia: As Categorias da Experiência

Mais le devoir de conscience était si ardu, que m' imposaient ces impressions de forme, de parfum ou de couler – de tâcher d' apercevoir ce qui se cachait derrière elles...

PROUST, *Du Côté de Chez Swann.*

As ciências, para Peirce, dividem-se em três grandes classes, a saber: a Matemática, a Filosofia e a Idioscopia ou Ciências Especiais[1].

A Matemática é uma ciência que constrói seus objetos na forma de hipóteses, e delas extrai conseqüências necessárias, sem lidar, contudo, com questões de fato. Segundo ainda a classificação de Peirce, a Idioscopia fundamenta suas construções em observações especiais, tal como o fazem a Física, a Fisiologia, a Química etc. Por fim, a Filosofia é aquele ramo das ciências que examina a experiência cotidiana, buscando afirmar o que sobre ela é verdadeiro:

> A segunda classe é a Filosofia, que lida com verdades positivas, pois, de fato, satisfaz-se com observações tais como as que são pertinentes à experiência normal e diária de todo homem, e nas mais das vezes, em toda hora consciente de sua vida[2].

1. Não pertencendo ao escopo deste ensaio, o leitor poderá encontrar uma detalhada análise da classificação que Peirce faz das ciências em *CP*, 1.180-283 e em *NEM*, pp. 188-193. A classificação ora apresentada abrange, apenas, o que o autor denomina Ciências da Descoberta.

2. *CP*, 1.241.

Dentro da Filosofia, três grupos de ciências abrangem sua subdivisão, constituídos pela Fenomenologia, pelas Ciências Normativas e, finalmente, pela Metafísica. Segundo Peirce, a Fenomenologia é a primeira das ciências positivas da Filosofia, sendo também nomeada por ele de Faneroscopia ou Doutrina das Categorias. A Faneroscopia, ou Fenomenologia, se desenhará como uma ciência que se propõe efetuar um inventário das características do *faneron* ou fenômeno, dividindo-as em três grandes classes ou categorias, como se verá.

Comecemos por esclarecer o que Peirce entende por *faneron*:

> ...por *faneron* eu entendo o total coletivo de tudo aquilo que está de qualquer modo presente na mente, sem qualquer consideração se isto corresponde a qualquer coisa real ou não[3].

Propor-se a inventariar classes da experiência cotidiana traz de modo natural a questão sobre a possibilidade deste objetivo. Onde se interporá a idiossincrasia da própria experiência individual? Não poderia ela resistir a ser abarcada por generalizações? Além disto, soma-se a esta questão o próprio conceito de *experiência*: o que, de fato, Peirce entende por isso?

À primeira questão pode-se replicar afirmando que o aspecto particular da experiência é irrelevante na formação de uma categoria, já que o que a entretecerá é um modo geral de ser que permeia toda experiência.

Pretendendo, por outro lado, estatuto de ciência, as descobertas da Fenomenologia poderão ser postas à prova pelo próprio leitor, já que o universo da experiência fenomênica identifica-se com a experiência cotidiana de cada ser humano; as categorias poderão, assim, ser confirmadas pelas próprias observações pessoais de cada sujeito, destituindo a construção da Fenomenologia peirciana de quaisquer bases dogmáticas ou de postulação de verdades.

No que tange à concepção peirciana de experiência, vejamos o que tem a dizer o próprio autor:

> O que é a experiência sobre a qual se baseia a filosofia?
>
> Para qualquer uma das ciências especiais, experiência é aquilo que diretamente é revelado pela arte observacional daquela ciência.
>
> Isto está conectado e assimilado ao conhecimento já possuído e derivado de outro modo, recebendo, assim, uma interpretação ou teoria. Mas em filosofia não existe uma arte observacional especial, e não existe conhecimento adquirido anteriormente à luz do qual a experiência é interpretada. A interpretação em si mesma é experiência... *Em filosofia, a experiência é o inteiro resultado cognitivo do viver...*[4]. [Ainda:] Experiência é o curso da vida[5].

3. *CP*, 1.284.
4. *CP*, 7.527.
5. *CP*, 1.426. Ver também *CP*, 4.91.

Assim, definir a experiência como resultado cognitivo de nossas vidas, ao nível da Filosofia, fá-la supor capaz de semear conceitos que moldam a conduta humana. A este respeito, não é outra a posição de Peirce:

> A experiência é a nossa única mestra. Longe de mim está enunciar qualquer doutrina de uma *tabula rasa*. Pois...não existe, manifestamente, uma gota de princípio em todo o vasto reservatório da teoria científica socialmente aceita que tenha surgido de qualquer outra fonte que não o poder da mente humana de originar idéias verdadeiras. Mas este poder, por tudo que ele tem realizado, é tão débil que, uma vez que as idéias fluem de suas nascentes na alma, as verdades são quase afogadas em um oceano de falsas noções; e o que a experiência gradualmente faz é, e por uma espécie de fracionamento, precipitar e filtrar as falsas idéias, eliminando-as e deixando a verdade verter em sua corrente vigorosa[6].

Antecipa-se, assim, que experiência, tal como conceituada, estatui-se como fator corretivo do pensamento, e esta característica, reconhecida por Peirce, é um dos pilares de toda sua Filosofia, conforme evidenciará o transcurso deste ensaio.

Anteriormente evidenciou-se, também* que a Fenomenologia não pretende ser uma ciência da realidade, mas, apenas, buscará escrutinizar as classes que permeiam toda experiência comum, ficando restrita às suas aparências. Não requerendo modo especial de observação da experiência, quais quesitos, não obstante, são recomendados para a pesquisa fenomenológica?

É o que Peirce procura evidenciar com:

> Fique entendido, então, que o que temos a fazer, como estudantes de fenomenologia, é simplesmente abrir nossos olhos mentais, olhar bem para o fenômeno e dizer quais são as características que nele nunca estão ausentes, seja este fenômeno algo que a experiência externa força sobre nossa atenção, ou seja o mais selvagem dos sonhos ou a mais abstrata e geral das conclusões da ciência[7].

O mundo fenomenológico, caracterizando-se como indiferenciadamente interior e exterior, exige um olhar despido de qualquer aparato teórico:

> As faculdades que devemos nos esforçar por reunir para este trabalho são três. A primeira e principal é aquela rara faculdade, a faculdade de ver o que está diante dos olhos, tal como se apresenta sem qualquer interpretação... Esta é a faculdade do artista que vê, por exemplo, as cores aparentes da natureza como elas se apresentam...[8]

Como primeira faculdade, Peirce pretende do estudante de Fenomenologia uma capacidade de ver, possivelmente a mesma que Fernando Pessoa buscou expressar em:

6. *CP*, 5.50.
* Verificar nota 3.
7. *CP*, 5.41.
8. *CP*, 5.42.

O essencial é saber ver,
Saber ver sem estar a pensar
Saber ver quando se vê...[9],

que requer, segundo o poeta, *aprender a desaprender* uma certa forma, talvez, de intoxicação mediativa que obnubla aspectos primários da experiência.

Ainda:

A segunda faculdade de que devemos nos munir é uma discriminação resoluta que se fixa como um *bulldog* sobre um aspecto específico que estejamos estudando, seguindo-o onde quer que ele possa se esconder e detectando-o sob todos os seus disfarces.

A terceira faculdade de que necessitamos é o poder generalizador do matemático, que produz a fórmula abstrata que compreende a essência mesma da característica sob exame, purificada de todos os acessórios estranhos e irrelevantes[10].

Por conseguinte, a segunda faculdade procura coletar a incidência de determinado aspecto, para que a terceira possa tomá-lo como geral e pertinente a todo fenômeno.

A Fenomenologia, por pretender a formação dos modos de ser de toda experiência ou categorias, parece não poder submeter-se a outro método de que não aquele constituído, fundamentalmente, pela coleta de elementos de incidência notável e pela posterior generalização de suas características. As três faculdades requeridas podem, assim, ser resumidas como *ver*, *atentar para* e *generalizar*, despindo a observação de recursos especiais de cunho mediativo. A extrema simplicidade destes quesitos prenuncia um dos traços axiais da Filosofia de Peirce – o cotidiano, o imediatamente experienciável, o senso comum assumirão estatuto de pedra basilar na construção de seu pensamento. Além disto, por fazer da vida o seu laboratório, cujo instrumental são as três faculdades descritas, a Fenomenologia torna-se uma ciência muito simples de ser praticada.

Reduzindo os modos de ser da experiência a três categorias universais, Peirce demonstra, em mais de uma passagem, sua irredutibilidade e suficiência[11]. Com o intuito de maior clareza de exposição, examinemos, de início, no que consiste a Segunda Categoria.

9. Fernando Pessoa (Alberto Caeiro)- *O Guardador de Rebanhos*, XXIV, Lisboa, Edições Ática, 1979. Em "Poemas Inconjuntos", Caeiro escreve:
Eu devia vê-las, apenas vê-las;
Vê-las até não poder pensar nelas,
Vê-las sem tempo, nem espaço,
Ver podendo dispensar tudo menos o que se vê
É esta a ciência de ver, que não é nenhuma.
10. *CP*, 5.42.
11. Como, por exemplo, em *CP*, 5.82-92 e 7.537.

Parece ser evidente que, desde nossa mais precoce experiência de estar no mundo, percebemos que o transcurso deste mesmo mundo não se sujeita à nossa vontade e, muitas vezes, contraria a idéia que dele fazemos:

> Estamos continuamente colidindo com o fato duro. Esperávamos uma coisa ou passivamente tomávamo-la por admissível e tínhamos sua imagem em nossas mentes, mas a experiência força esta idéia ao chão e nos compele a pensar muito diferentemente[12].

Há neste elemento da experiência uma consciência de dualidade entre duas coisas: uma que age e outra que reage ao modo da binaridade de forças:

> Você tem este tipo de consciência de uma maneira pura, com alguma aproximação, quando coloca seu ombro contra uma porta e tenta forçá-la a se abrir. Você tem um sentimento de resistência e, ao mesmo tempo, um sentido de esforço. Não pode haver resistência sem esforço; não pode existir esforço sem resistência. Eles são apenas dois modos de descrever à mesma experiência. É uma dupla consciência[13].

Assim é que no fenômeno surge a idéia de *outro*, de *alter*, de *alteridade*; com ela aparece a idéia de *negação*, a partir da idéia elementar de que as coisas *não são* o que queremos que sejam nem, tampouco, são estatuídas pelas nossas concepções. A binaridade presente neste *se opor a* traz consigo a idéia de *segundo em relação a*, constituindo uma experiência direta, não mediatizada. Parece que algo *reage* contra nós, fazendo-nos experienciar uma dualidade bruta, um elemento de conflito que consiste na "...ação mútua entre duas coisas sem considerar qualquer tipo de terceiro ou meio e, em particular, sem considerar qualquer lei de ação"[14].

Esta experiência de reação envolvendo negação é adjetivada de *bruta* por Peirce, pois traz de modo direto a força de um segundo, caracterizado por ser *esta coisa e não aquela*. A experiência direta com *isto* que *não é aquilo* se dá num recorte do espaço e do tempo, traçando os contornos deste objeto, que é forçado e reage contra a consciência como algo individual:

> ...uma reação tem uma individualidade. Ela acontece apenas uma vez. Se ela é repetida, a repetição é outra ocorrência, não importando quão parecida com a primeira ela possa ser[15]. [Ainda:] uma reação é alguma coisa que ocorre *hic et nunc*... Ela é um evento individual...[16]

12. *CP*, 1.324.
13. *Idem, ibidem*.
14. *CP*, 1.322.
15. *CP*, 7.538.
16. *CP*, 7.532.

Este caráter individual do segundo, que se opõe aqui e agora ao sujeito, conferindo-lhe uma experiência de dualidade, torna-se para o ego sua negação, ou seja, um não-ego: "Tornamo-nos conscientes do *eu* ao nos tornarmos conscientes do *não eu*"[17].

O mundo como exterioridade assume, na experiência que está sob a segunda categoria, o caráter de não-ego pelo seu traço de alteridade revelado de modo *não mediato*. Esta concepção prenuncia que Peirce se afasta radicalmente do cartesianismo, uma vez que a existência do ego é dada pela *negação* numa experiência imediata e não através de uma dúvida formulada conceitualmente, solucionável pela mediação do *cogito*. Tal procedimento é, na visão peirciana, uma base instável para a gênese de uma Filosofia; um início caracterizado por uma falsa dúvida: "Não pretendemos, em filosofia, duvidar a respeito do que não duvidamos em nossos corações"[18].

A propósito do estatuto da dúvida, Peirce o afirma como uma experiência de binaridade em que o elemento negativo exerce sua força. Esta binaridade está etimologicamente presente na própria palavra:

> Entre as formas internas que assume a binaridade estão aquelas das dúvidas que são forçadas sobre nossas mentes. A própria palavra "dúvida" ou *dubito* é o freqüentativo de *duhibeo – i.e., duo habeo*, exibindo, assim, sua binaridade. *Se não conflitássemos com a dúvida, não encontraríamos a verdade*[19].

Sob a segunda categoria está, também, toda a experiência pretérita sobre a qual não se tem qualquer poder modificador, isto é, o vivido, como tal, é uma pluralidade de ocorrências, um aglomerado de fragmentos individuais delimitados como recortes no espaço e no tempo. Por ser assim, o passado exerce sua compulsão sobre a consciência:

> Se você se queixar ao Passado que ele está errado e não é razoável, ele se rirá. Ele não confere a menor importância à Razão. Sua força é força bruta[20]. [Ainda:] ...o passado contém apenas uma certa coleção de casos que ocorreram...[21] O passado consiste na soma de *faits accomplis...** o passado realmente age sobre nós precisamente como um objeto existente o faz[22].

Parece, por conseguinte, ser lícito afirmar que a experiência pretérita tem estatuto de alteridade para a consciência, assumindo,

17. *CP*, 1.324; os grifos são meus.
18. *CP*, 5.265, todo o parágrafo faz menção ao *cogito*. A crítica peirciana aos fundamentos do cartesianismo encontra-se no capítulo 6.
19. *CP*, 2.84, a questão da dúvida e da crença também é tratada no capítulo 6.
20. *CP*, 2.84.
21. *CP*, 2.148.
22. *CP*, 5.459, * em francês no texto dos *Collected Papers*.

assim, o papel de um *não-ego interno*. Esta constatação leva a uma questão crucial. Ao divisarmos que nossa interioridade é permeada por uma coleção de particulares, de individuais vividos, constituindo um *alter* que tem estatuto de não-ego, imposto pela experiência que é "o curso da vida", restaria perguntar – o que é, então, o ego? Além disso, como conciliar a idéia de passado como não-ego com a seguinte passagem: "O passado tal como observado anteriormente é o *ego*. Meu passado recente é meu *ego* predominante..."[23]

A única solução para estas questões, a nosso ver, está na consideração do ego como de uma natureza geral, decorrente indutivamente do aglomerado de particulares que constitui o não-ego e oposto a ele. Assim, na citação anterior, o passado como ego é passado generalizado e, portanto, mediatizado numa representação geral que, como tal, assume o estatuto de *resultado cognitivo do viver*. A força bruta do passado confina-se, por conseguinte, em seu aspecto factual; sua resistência fática se assemelha à de uma pedra que pretendêssemos modificar através de simples atos de volição ou pensamento. Não obstante, mediatizar o passado numa representação é colocá-lo no universo da inteligibilidade, que apresenta uma dinâmica de aprendizagem evolutiva no fluxo do tempo[24]. Em face disto, já se pode antever que a dualidade particular-geral é questão central em toda a Filosofia peirciana, como buscará tornar explícita o decorrer deste ensaio. O ego como não-ego mediado numa representação geral, derivado da factualidade da experiência vivida, tem a natureza do pensamento, pois a tessitura do pensamento contém a generalidade do conceito. A interpretação vivenciada da experiência, com o seu entretecimento geral e na sua identidade com o ego, sugere que Peirce irá estabelecer, de um lado, uma identidade entre a idéia de homem e a idéia de reprentação geral[25]; de outro lado, a experiência, no seu matiz de alteridade, configurará o universo da segunda categoria, tornando-se fundamento central para o pensamento: "A idéia de *outro*, de *não*, torna-se o próprio pivô do pensamento. A este elemento eu dou o nome de Segundidade"[26].

A *Segundidade* traz, no seu bojo, a idéia de *segundo* em *relação a* um primeiro. E na idéia de *primeiro* configura-se a categoria que Peirce denomina *Primeiridade*. A própria palavra *primeiro* sugere que sob esta categoria não há o *outro*, ou seja, a experiência que a tipifica não traz consigo a alteridade: "A idéia de Primeiro é predominante

23. *CP*, 7.536.

24. Os conceitos peircianos de representação e aprendizagem serão tratados ao longo deste ensaio. Por ora, podemos entender *representação* como algo que substitui ou está no lugar de outro, e *aprendizagem* como um processo de aquisição de conceitos e de modificação de conduta.

25. A propósito deste ponto, verificar *CP*, 5.310-317 e 7.580-593.

26. *CP*, 1.324.

nas idéias de novidade, vida, liberdade. Livre é aquilo que não tem outro atrás de si determinando suas ações..."[27]

Assim, experienciar o elemento primeiro no fenômeno não se caracteriza por um sentimento de dualidade *forçado* contra a consciência. Banidas estão desta categoria as idéias de compulsão e força. Mas quais são os elementos fenomenicamente primeiros?

> Entre os *fanerons*, há certas qualidades de sentimento tais como a cor de magenta, o odor da rosa, o som do silvo de um trem, o sabor do quinino, a qualidade da emoção ao se contemplar uma bela demonstração matemática, a qualidade de sentimento do amor etc[28].

que ao ver peirciano, no fenômeno, são o que são, sem referência ou relação com qualquer outra coisa. Este estado de consciência de experienciar uma mera qualidade, como uma cor ou um som, caracteriza-se por ser uma experiência imediata em que não há, para esta mesma consciência, fluxo de tempo. Simples em si mesmo, este estado de consciência tinge-se não pelo passado como alteridade nem pelo futuro por meio da intencionalidade de um plano, que é da natureza do pensamento. Ela é uma consciência que, por ser o que é sem referência a mais nada, está absolutamente no presente, na sua ruptura com passado e futuro:

> ...é bastante simples que tudo o que está imediatamente presente para um homem é o que está em sua mente no instante presente. Toda a sua vida está no presente. Mas quando ele pergunta o que é o conteúdo do presente instante, sua questão sempre vem muito tarde. O presente se foi e o que dele permanece está acentuadamente metamorfoseado[29].

Interpor qualquer instância analítica na mente para mediar conceitualmente o conteúdo do sentimento é perdê-lo na sua presentidade, uma vez que a análise envolve comparação com uma experiência pretérita. Não é outra a conceituação que Peirce faz de sentimento:

> Por um sentimento eu entendo um exemplo daquele tipo de consciência que não envolve qualquer análise, comparação ou qualquer processo que seja, nem consiste,

27. *CP*, 1.302.
28. *CP*, 1304.
29. *CP*, 1.310. Fernando Pessoa como Alberto Caeiro; poeta da presentidade, escreveu:

> Antes o vôo da ave, que passa e não deixa rastro,
> Que a passagem do animal, que fica lembrada no chão.
> A ave passa e esquece, e assim deve ser.
> O animal, onde já não está e por isso de nada serve,
> Mostra que já esteve, o que não serve para nada.
> A recordação é uma traição à Natureza.
> Porque a Natureza de ontem não é Natureza.
> O que foi não é nada, e lembrar é não ver.
> Passa, ave, passa e ensina-me a passar! (*Op.cit.* - XLIII).

no todo ou em parte, de qualquer ato pelo qual uma extensão de consciência é distinguida de outra e que tem sua própria qualidade positiva, que consiste em nada além disto e que é de si mesma tudo o que ela é...

...assim, se este sentimento está presente durante um lapso de tempo, ele está completa e igualmente presente em qualquer momento daquele tempo[30].

A incondicionalidade do sentimento com relação ao tempo o distingue de algo factual. Isto faz dele apenas um estado da consciência:

Um sentimento, então, não é evento, uma ocorrência, um acontecimento, uma vez que um acontecimento não pode ser o que é, a menos que existisse um tempo em que ele não aconteceu; e, assim, ele não é em si mesmo tudo o que ele é, mas é relativo a um estado prévio. Um sentimento é um *estado*, que assim é em sua totalidade, em todo momento de tempo e na medida em que ele dure[31].

Este aspecto peculiar de toda qualidade de sentimento fá-la ser, como fenômeno, absolutamente primeira. É o que Peirce chama de talidade (*suchness*), por ela, como qualidade, ser tal qual é e nada mais. Excluídos os aspectos de factualidade do passado e de intencionalidade para um futuro, a forma lógica deste estado de consciência é a mera possibilidade:

Aquela mera qualidade, ou talidade, não é em si mesma uma ocorrência, como o é ver um objeto vermelho; ela é um mero pode-ser. Seu único ser consiste no fato de que poderia existir tal peculiar e positiva talidade em um *faneron*[32].

Aquela faculdade de ver, requerida como um instrumental para a pesquisa fenomenológica, faz-se essencial para experienciar as qualidades do mundo tal qual elas aparecem. Requer-se um modo poético de olhar, sem mediações:

Vá sob a abóbada celeste e olhe para o que está presente tal como aparece aos olhos do artista. O modo poético aproxima o estado no qual o presente surge como presente...O presente é apenas o que é, sem considerar o ausente, sem relação com o passado e o futuro...

A qualidade de sentimento é o verdadeiro representante psíquico da primeira categoria do imediato tal qual é em sua imediatidade, do presente em sua positiva e direta presentidade... A primeira categoria, então, é Qualidade de Sentimento ou o que quer que seja tal como é, positivamente, e sem relação com nada mais[33].

Este representante psíquico da imediatidade faz-nos lembrar que a Fenomenologia perpassa pelos mundos interior e exterior

30. *CP*, 1.306.
31. *CP*, 1.307.
32. *CP*, 1.304. O caráter lógico de possibilidade implícito nas qualidades é analisado no capítulo 5.
33. *CP*, 5.44.

indiferenciadamente, inventariando a totalidade do que aparece no *faneron* e no mais amplo universo da experiência. A idéia de liberdade associada à primeira categoria provém deste caráter incondicionado do *faneron*, de ser o que é por si e para si, numa consciência imediata que rompe com o tempo. Na condição de ser tal o que é, ela é única, sem partes, isolada de qualquer outra, una. Não obstante, há uma diversidade incontável de qualidades de sentimento que, evidentemente, não se podem manifestar, pelo seu próprio estatuto experiencial, simultaneamente numa mesma consciência:

> As qualidades de sentimento evidenciam-se numa variedade inumerável, muito além do que os psicólogos admitem. Esta variedade, contudo, está nelas apenas na medida em que são comparadas e reunidas em coleções. Mas, como elas são em sua presentidade, cada uma é isolada e única; e todas as outras são absoluto nada para ela – ou, antes, muito menos que nada, pois nem mesmo um reconhecimento como coisas ausentes ou como ficções é conferido por elas[34].

É traço típico da primeira categoria esta variedade que se expressa pela sua liberdade de ser: "A liberdade pode apenas se manifestar na variedade e multiplicidade ilimitada e incontrolada[35]".

Evidencia-se, também, não ser nada mais necessário que abrir os olhos para ver a extraordinária variedade apresentada pela natureza, nas suas formas e cores selvagemente distribuídas por todos os cantos:

> É curioso como certos fatos nos escapam por serem eles tão universais e onipresentes; *assim como os antigos imaginavam que a música das esferas não era ouvida porque ela era ouvida todo o tempo.*
>
> Mas alguém, gentilmente, não irá dizer para o resto do auditório qual é o mais marcante e intruso caráter da natureza? É claro que me refiro à sua variedade[36].

Dentre os elementos inventariados no mundo das aparências, a variedade da natureza surgirá como axial para a construção lógica do evolucionismo peirciano[37]. Não será outra a subsunção deste aspecto do fenômeno que não à primeiridade.

> Não sei se é logicamente preciso dizer que esta maravilhosa e infinita diversidade e multiplicidade das coisas é um sinal de espontaneidade... Eu diria melhor, é espontaneidade. Eu não conheço outro significado que você possa atribuir à espontaneidade senão novidade, frescor e diversidade[38].

34. *CP*, 5.44.
35. *CP*, 1.302.
36. *CP*, 1.159; os grifos são meus. Trata-se, como se percebe, de um trecho de uma conferência.
37. Ver capítulo 3.
38. *CP*, 1.160. Por vezes, Peirce denomina este elemento livre, típico da Primeiridade, de Originalidade. Ver, por exemplo, *CP*, 2.85: "*O mundo é pleno deste elemento de irresponsável e livre Originalidade*".

Vê-se que o termo espontaneidade é definido sob o conceito da primeira categoria, aqui empregado para nomear a variedade apresentada pela natureza.

Um ponto interessante a ser observado é que a multiplicidade exterior apresenta um simultâneo do qual não participa a multiplicidade das qualidades de sentimento, ou seja, cada uma delas tem a sua presentidade em uma consciência, e sua variedade tem por condição de possibilidade um inventário posterior, que as reúne numa coleção. Abre-se uma questão importante sobre a objetividade do tempo. Tal questão entretece-se no fato de que o caráter de primeiridade da qualidade de sentimento é dado pela ruptura com o tempo promovida numa consciência que sente. Estando a variedade exterior sob o mesmo modo de ser fenomênico, como objetivamente se interpõe o tempo na exterioridade? Que tipo de ruptura, se há alguma, é caracterizado no fluxo do tempo exterior para subsumir a variedade da natureza à mesma categoria? Apenas assinalando que tais questões surgem quase de modo natural no inventariar fenomenológico, deixa-las-emos por ora sem resposta[39]. Cremos ser importante, também, registrar que estamos no nível do escrutínio das aparências que caracteriza a Fenomenologia, e o surgir daquelas questões evidencia, de certa forma, a força da experiência no seu *fazer pensar que*. Desenha-se assim, uma espécie de continuidade entre experiência e pensamento, integrando este último ao *resultado cognitivo do viver*[40]. Na medida mesma em que somos compelidos a pôr em relação a idéia de ruptura de um tempo interno à consciência com a possibilidade desta ruptura ocorrer, também, ao nível de um tempo objetivo, estamos promovendo a mediação entre duas idéias, por ligá-las em um conceito geral. Este conceito geral surge como um terceiro elemento que não se confunde com aqueles postos em relação. O elemento mediador assim descrito perfaz a terceira e última classe do universo fenomênico, a terceira categoria ou Terceiridade. É explícita a conceituação de mediação sob a terceira categoria: "Terceiridade, no sentido da categoria, é o mesmo que mediação[41]".

A experiência de mediar entre duas coisas traduz-se numa experiência de síntese, numa consciência sintetizadora.

Parece, então, que as verdadeiras categorias da consciência são: primeira, sentimento, a consciência que pode ser incluída com um instante de tempo, consciência passiva de qualidade, sem reconhecimento ou análise; segunda, consciência de interrupção no campo da consciência, sentido de resistência, de um fato externo, de

39. A solução destas questões está no capítulo 5.
40. Vide nota 4 neste capítulo.
41. *CP*, 1.328.

alguma outra coisa; terceira, *consciência sintética, ligação com o tempo, sentido de aprendizagem, pensamento*[42].

A questão sobre a possibilidade de uma ruptura no tempo objetivo, à semelhança do que é verificado na consciência que experiencia uma qualidade de sentimento, põe-se na consciência como uma dúvida que, como já conceituado, é uma dualidade que requer uma mediação solucionadora. Parece haver na mente uma tendência à generalização que busca subsumir ao conceito um número maior de fenômenos, tornando-o, por isso, mais geral. Experienciar a síntese, de outro lado, traz consigo o sentido de aprendizagem, de detecção de um novo conceito na consciência fazendo a mediação ser da natureza da cognição. Esta experiência como terceiro modo do fenômeno, traz, ao contrário das experiências imediatas de primeiro e segundo, um sentido de fluxo do tempo caracterizado na urdidura do processo de cognição:

> Mas aquele elemento de cognição que não é sentimento nem sentido de polaridade é a consciência de um processo, e isto na forma de um sentido de aprendizagem, de aquisição, de crescimento mental, é eminentemente característico da cognição. Este é um tipo de consciência que não pode ser imediato uma vez que ele demanda um tempo, e isto não meramente porque ele continua através de todo instante daquele tempo, mas porque ele não pode ser contraído a um instante. Ele difere da consciência imediata como uma melodia difere de uma nota prolongada. Nem pode a consciência bipolar de um instante, de uma ocorrência súbita, na sua realidade individual, abarcar possivelmente a consciência de um processo. *Esta é a consciência que aglutina nossas vidas. Ela é a consciência de síntese*[43]. [Ainda:] Todo fluxo de tempo envolve aprendizagem; e toda aprendizagem envolve fluxo de tempo[44].

Conclui-se, assim, que todo fenômeno cognitivo, como apreensão de um terceiro elemento mediador, envolve o fluxo de tempo. Embora, fenomenicamente, a consciência sintética seja temporal, o autor não faz do tempo uma forma de sentido interno, rejeitando, por isso, a transcendentalidade da síntese[45]. Grande admirador de Kant, Peirce, entretanto, se afasta radicalmente do kantismo conforme procuraremos evidenciar no transcurso dos capítulos seguintes.

Retornando ao caráter da cognição, que envolve uma síntese no tempo, sabemo-la já ser uma mediação generalizadora subsumida, como experiência, à terceiridade. Da natureza do conceito e do pensamento, o elemento cognitivo deve ser geral e ter o estatuto de representação. É explícita a concepção de representação sob a terceira categoria:

42. *CP*, 1.377; os grifos são meus.
43. *CP*, 1.381; os grifos são meus.
44. *CP*, 7.536.
45. Ver, por exemplo, *CP*, 1.690ss e 6.96. Uma análise sobre a objetividade do tempo está contida no capítulo 5.

A terceira categoria é a idéia daquilo que é tal qual é por ser um Terceiro ou Meio entre um Segundo e seu Primeiro. Isto é o mesmo que dizer que ele é *Representação* como um elemento do fenômeno[46]. [Ainda:] *Terceiridade* nada é senão o caráter de um objeto que incorpora a *Qualidade de Estar Entre (Betweeness) ou Mediação* nas suas formas mais simples e rudimentares; e eu a uso como o nome daquele elemento do fenômeno que é predominante onde quer que *Mediação* seja predominante, e que encontra sua plenitude na *Representação*[47], [e] *Terceiridade*, como eu uso o termo, é apenas um sinônimo para *Representação*...[48]

Representação geral, mediação, pensamento, síntese e cognição estão, assim, sob o mesmo modo de ser fenomênico. Parece ser lícito inferir que o curso temporal da experiência como *resultado cognitivo do viver*, traduz-se na aquisição de terceiridade, ou seja, de mediações cuja tessitura frente ao mundo, como vimos, se confunde com a própria concepção de ego – instância das generalizações a partir da factualidade individual da segundidade, da pluralidade experienciada que constitui o não-ego. Parece, também, que a experiência estrutura um vetor direcionado à terceiridade, na sua força compulsiva de *fazer pensar que*, expressa em representações gerais que constituem o pensamento mediativo.

Como elemento de mediação, o pensamento não poderá ser desvinculado do passado e destituído de intencionalidade para um futuro. No passado encontramos os recortes de espaço e tempo como condições de possibilidade da factualidade vivida e que, mediados, tornam-se por generalização a tessitura do ego, que é, como vimos, da natureza do pensamento, da terceiridade. De outro lado, a cognição deve ter vínculo com o futuro como moldadora da conduta, da ação reduzindo a brutalidade do fato à inteligibilidade. Assim, com a validade destas considerações, antevemo-nos diante do confronto entre elementos gerais e particulares, na medida em que a generalidade da terceiridade é representação de particulares e mediará a ação futura – ação que se dará num recorte do tempo e do espaço que caracteriza o universo de individuais da segundidade. Esta conceituação harmoniza-se com a definição aristotélica[49] de geral, adotada como satisfatória por Peirce: "O que é um geral? A definição aristotélica é bastante boa. Ela é *quod aptum natum est praedicari de pluribus*"*[50].

Este *ser predicado de muitos* traz o vínculo definitivo entre representação e generalidade na medida em que o individual, na sua multiplicidade, está contido nas relações do conceito.

46. *CP*, 5.66.
47. *CP*, 5.104; os grifos são meus.
48. *CP*, 5.105; os grifos são meus.
49. *Da Interpretação*, VII.
* "Aquilo que naturalmente é apto a ser predicado de muitos."
50. *CP*, 5.151.

A Fenomenologia evidencia, pois, que a terceiridade parece ter uma extensionalidade no tempo, traçada pela sua natureza de instância mediadora entre o passado vivido e a ação futura. Longe está de ser uma proposição metafísica dizer que é pertinente à universalidade da experiência conformar a ação a algum tipo de plano que possui a natureza do conceito. O estudante da Fenomenologia peirciana poderá, com as faculdades que lhe são requiridas para este fim, confirmar a veracidade de: "Cinco minutos de nossa vida consciente dificilmente passarão sem que façamos algum tipo de previsão"[51].

Munidos com aquelas faculdades de *ver, atentar para* e *generalizar*, observemos, de outro lado, que a natureza apresenta regularidades em seu comportamento no tempo, a par de toda sua inumerável variedade subsumida à primeira categoria. Com que naturalidade algumas pessoas deixam à mão seus óculos escuros na noite anterior para o sol de *amanhã*, ou semeiam o solo para obter *aquela fruta* (e não outra) ou mesmo compram roupas a preços melhores no verão para o *futuro inverno*. Seríamos capazes de demovê-las destes atos de crença em algo meramente potencial, argumentando que é indemonstrável a extensão destas regularidades, observadas na natureza, para um tempo futuro? Não parece ser uma tarefa simples. Estritamente no nível fenomenológico, ao inventariar as classes de experiência, somos quase compelidos a ligar a ação humana, intencionalizada para algum fim, com as regularidades futuras do mundo exterior.

Entretanto, dentro dos limites da Fenomenologia, confinar-nos-emos a subsumir aquelas regularidades à terceira categoria, licitados pelo fato de que a observação deste fenômeno faz-se no tempo e a consciência observacional que revela o seu fluxo está sob a terceiridade. Ao observar que a ação humana está em geral prenhe de expectativas engendradas em experiências bem-sucedidas dentro de regularidades já constatadas no mundo, não estamos transgredindo as fronteiras do inventariar de aparências. Investigar a realidade da terceiridade, ou seja, supor que há algo de natureza geral na exterioridade ao qual nosso pensamento se conforma já não é mais tarefa da Fenomenologia e, sim, da Metafísica.

51. *CP*, 1.26.

Parte II: O MUNDO COMO REALIDADE

2. Realismo e a Concepção Categorial do Mundo

J'ai créé toutes les fêtes, tous les triomphes, tous les drames. J'ai essayé d'inventer de nouvelles fleurs, de nouveaux astres, de nouvelles chairs, de nouvelles langues. J'ai cru acquérir des pouvoirs surnaturels. Eh bien! je dois enterrer mon imagination et mes souvenirs! Une belle gloire d'artiste et de conteur emportée!

Moi! moi que me suis dit mage ou ange, dispensé de toute morale, je suis rendu au sol, avec un devoir à chercher, et la réalité rugueuse à éteindre!

RIMBAUD, *Une Saison en Enfer.*

A Fenomenologia, confinada ao universo das aparências, simplesmente escrutinizou os elementos pertinentes a toda experiência, seja de caráter interior ou exterior, indiferenciadamente. O inventário da experiência evidenciou três modos de ser do fenômeno que constituem as categorias de Peirce. A primeira categoria desenhou-se através daquele elemento do fenômeno constituído pelas qualidades de sentimento, ao nível interior, e pela diversidade e variedade das qualidades no mundo. A segundidade, por sua vez, trouxe em si a experiência de alteridade, a idéia de outro, de força bruta, caracterizada pela relação do individual contra uma consciência primeira, tornando-se o pivô de todo pensamento. No pensamento, configura-se a experiência de mediação entre um primeiro e um segundo, extensa no tempo por ser geral e por manter um vínculo entre passado e futuro. As regularidades observadas no mundo traduzem-se como fenômeno de terceiridade, ao requererem uma consciência que experiencia no tempo, distinta daquelas consciências que estão sob a imediatidade da primeira e segunda categorias.

A Fenomenologia tal qual exposta, como ciência das aparências, muito propriamente pode ser julgada como uma ciência ingênua, dada a simplicidade de suas observações. Talvez se possa contestá-la como ciência, já que este título impregna as mais sofisticadas abstrações e conclusões de cunho lógico. Queremos afirmar, todavia, que o caráter científico atribuído por Peirce à pesquisa fenomenológica deve-se à universalidade pretendida pelas categorias da experiência e pelo quesito de que elas podem ser postas à prova por qualquer observador.

De outro lado, como se faz uma ciência no interior da qual não subjaz uma Lógica? Esta questão, em mais de uma passagem, é tratada por Peirce, fazendo com que a relação de dependência seja da segunda para a primeira, isto é, é a Lógica que irá buscar seus elementos na Fenomenologia e não o contrário:

> Esta ciência da Fenomenologia, então, deve ser tomada como a base sobre a qual são erigidas as ciências normativas* e, assim sendo, deve requerer nossa primeira atenção.
>
> Esta ciência da Fenomenologia é, na minha visão, a mais primária das ciências positivas. Isto é, ela não é baseada, no que respeita a seus princípios, sobre qualquer outra *ciência positiva*. Por *ciência positiva* considero uma investigação que procura pelo conhecimento positivo, isto é, por aquele conhecimento que pode ser expresso em uma proposição categórica[1]. [Ainda:] A lógica... como ciência normativa, deve-se fundar na Fenomenologia.
>
> ...de fato, os problemas da lógica não podem ser resolvidos sem que se tire vantagem dos ensinamentos da Matemática, da Fenomenologia e da Ética[2].

Como ciência das aparências, a Fenomenologia nada afirma sobre o que *é* nem sobre o que *deve ser*, prescindindo, por isso, de uma Lógica que valide seus argumentos; ela apenas constata e classifica aquilo que está de modo ubíquo diante de toda consciência. Sua natureza é muito mais afeita à Matemática, cujo caráter hipotético não faz apelo ao universo factual, extraindo do interior de suas hipóteses as conseqüências necessariamente decorrentes. As afirmações da Matemática não são, ao contrário das da Lógica, sobre quaisquer estados de coisas salvo aqueles que ela problematicamente engendra para si. É neste desvinculamento com a realidade do mundo que está a comunhão, a nosso ver, da Fenomenologia com a Matemática, conforme pretende o pensamento peirciano: "A Fenomenologia... que se encontra exatamente nas fronteiras da puramente hipotética ciência da matemática, dificilmente faz quaisquer asserções explícitas"[3].

* Lógica, Ética e Estética.

1. *CP*, 5.39; examinar ainda *CP*, 2.197, 2.214, 8.297.
2. *NEM*, p. 193.
3. *NEM*, p. 196; examinar também *CP*, 5.40.

Por "dificilmente faz asserções explícitas" entendemos que a Fenomenologia não pretende concluir *verdadeiramente* nada, a não ser que certas aparências são dadas. Convém ainda explicitar que o termo *categoria*, que Peirce confessa ter derivado de seus estudos de Aristóteles, Kant e Hegel[4], não pode ter, no interior da Fenomenologia, tal qual ela se desenhou, a abrangência de modos lógicos, como, por exemplo, possibilidade e necessidade, que são desenvolvidos, apropriadamente, na Lógica e na Metafísica peircianas. A concepção de categoria, no universo da Fenomenologia de Peirce, restringe-se a modos de ser das aparências, enquanto para Aristóteles, Kant e Hegel este conceito é propriamente utilizado no interior de suas respectivas Lógicas[5].

Ao aceitar, porém, o convite da experiência para o seu *fazer pensar que* estaremos adentrando o universo cognitivo da Metafísica, ou seja, o universo do pensamento que buscará a realidade subjacente ao inventário de aparências. Em outras palavras, propomos, neste capítulo, desenvolver o início da ampla resposta à questão: *como deve ser o mundo para que ele me apareça assim?* Uma investigação desta natureza não poderá prescindir da Lógica, como o faz a Fenomenologia. Buscar um mundo responsável pelas três instâncias da experiência é buscar um esquema explicativo, uma teoria que combine com esta mesma experiência. Parece, então, que a Metafísica, como ciência da realidade e não das aparências, deverá ter o procedimento, a estratégia de uma ciência especial:

> A terceira ordem consiste da metafísica, cuja atitude diante do universo é aproximadamente aquela das ciências especiais (antigamente, *física* era a designação das mesmas) das quais ela se distingue, principalmente, por confinar-se àquelas partes da física e das ciências da psique que podem ser fundadas sem meios especiais de observação. Mas estas são partes bastante peculiares, extremamente distintas das demais[6].

Ao modo de uma ciência especial, seus argumentos deverão passar pelo crivo da Lógica, ponto em que Peirce insiste em diversas passagens de sua obra, referindo-se, em especial, a Kant, que provou ser a Metafísica possível desde que fundada na ciência da Lógica[7]. Nas palavras do autor:

4. *CP*, 1.300.

5. A respeito deste assunto, o leitor poderá examinar o verbete de Manley Thompson em *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 2, NY, Macmillan, 1967, pp. 46-45. Não cabe aqui discorrer sobre o caráter ontológico que também permeia as lógicas de Aristóteles e Hegel, mas, tão-somente, estabelecer a distinção entre a gênese fenomenológica das categorias peircianas e a gênese lógica das categorias dos três autores mencionados.

6. *CP*, 1.282.

7. Examinar, por exemplo, *CP*, 3.454 e 3.487.

De fato, pode ser dito que dificilmente existiu um metafísico de primeira linha que não tenha feito da lógica a pedra basilar da metafísica[8]. [Ainda:] Para mim, parece que uma metafísica não fundada na ciência da lógica é, de todos os ramos da investigação científica, o mais trôpego e inseguro, e absolutamente inadequado para suporte de um assunto tão importante como a lógica, que deve, de seu lado, ser utilizada como a base para as ciências mais exatas e suas mais profundas e belas questões[9], [e] fundar a lógica na metafísica é um esquema insano[10].

À Lógica e à Metafísica, Peirce reserva um lugar primordial dentro da Filosofia:

A lógica é um ramo da filosofia. Isto é o mesmo que dizer que *ela é uma ciência experiencial ou positiva*, mas uma ciência que não se apóia em observações especiais, efetuadas por meios observacionais especiais, mas nos fenômenos que estão abertos à observação de todo homem, todo dia e toda hora. Existem dois ramos principais da filosofia, a Lógica, ou a filosofia do pensamento, e a Metafísica, ou a filosofia do ser[11].

A Lógica, na visão peirciana, como ciência *experiencial ou positiva* não poderá, por essa razão, adotar arbitrariamente suas premissas, como hipóteses construídas em seu próprio interior, à semelhança do que o faz a Matemática. Parece ser esta a primordial diferença entre a Lógica e a Matemática e, de maneira mais geral, entre a Matemática e a Filosofia:

A matemática não necessita adotar qualquer hipótese que não seja cristalinamente clara. Infelizmente, a filosofia não pode escolher seus primeiros princípios à vontade, mas tem de aceitá-los como eles são[12].

Por ser uma ciência positiva, a Filosofia lida com questões de fato, sendo compelida, pela experiência, assim como a Lógica como um de seus ramos, a *pensar que*; desta compulsão, no que tange às premissas adotadas, está isenta a Matemática:

A matemática não é uma ciência positiva; pois o matemático mantém-se livre para afirmar que A é B ou que A não é B, tendo como única obrigação, na medida em que ele diz que A é B, de fazê-lo consistentemente. *Mas a lógica principia por ser uma ciência positiva*; desde que existem algumas coisas em relação às quais o lógico não está livre para supor que elas são ou não são; mas reconhece uma compulsão sobre si para afirmar uma e negar a outra. Assim, o lógico é forçado, pela observação positiva, a admitir que existe tal coisa como a dúvida, que algumas proposições são falsas, etc. Mas acompanha esta compulsão uma responsabilidade correspondente de não admitir qualquer coisa que ele não seja forçado a admitir[13].

8. *CP*, 2.121.
9. *CP*, 2.36; examinar ainda *CP*, 1.487, 1.624 e 1.625.
10. *CP*, 2.168; Peirce (*CP*, 2.37-38) mostra, também, como alguns sistemas filosóficos basearam a Lógica na Metafísica.
11. *CP*, 7.526; os grifos são meus.
12. *CP*, 4.176; examinar também *CP*, 2.191.
13. *CP*, 3.428; os grifos são meus.

Esta passagem evidencia um elemento de alteridade inerente às próprias concepções peircianas de Filosofia e Lógica e, pode-se concluir, *deverá* estar presente na Metafísica como ciência do real.

Ao afirmar a Lógica como uma ciência positiva, que subjaz tanto à Metafísica como à Idioscopia ou Ciências Especiais, Peirce não a está desvestindo de seu caráter de condutora *das regras formais do raciocínio correto*, ampliando, porém, o seu domínio para além do aspecto meramente *formal do pensamento*[14]. No seu aspecto crítico, em relação à consistência dos argumentos, ela se traduz nas "...condições que determinam que o raciocínio seja seguro..."[15], evidenciando-se seu aspecto *normativo* em: "...lógica é a teoria do raciocínio correto, de como o raciocínio deve ser, não de como ele é..."[16].

A par de se inserir no interior da Metafísica como *condutora do raciocínio*, a Lógica, tal qual concebida por Peirce, evidencia-se como de caráter ontológico[17]. Não é outra coisa que pode ser inferida de:

> A Metafísica consiste nos resultados da aceitação absoluta dos princípios lógicos, não meramente como regulativamente válidos, mas *como verdades do ser*. Assim, assume-se que o universo tem uma explicação cuja função, ao modo de toda explicação lógica, é unificar a variedade observada. Segue-se que a raiz de todo ser é o Uno; e na medida em que sujeitos diferentes têm um caráter comum, eles participam de um ser idêntico[18].

Esta passagem lembra-nos, de maneira direta, *como fomos levados a conjecturar*, no capítulo anterior, a possibilidade de um tempo objetivo e de sua ruptura no interior da variedade observada no mundo, à maneira do comprovado para a consciência imediata de primeiridade, como que compelidos à síntese dos fenômenos *sob o ser da mesma categoria*. A experiência parece sugerir sua unidade, num convite quase irrecusável de pensar sua realidade. Em que terreno conceitual estaremos adentrando, não obstante, ao investigarmos *como deve ser este mundo para que ele me apareça assim*?

O que se entende por *realidade* na Filosofia de Peirce e o que é, especificamente, *a ciência da Metafísica* que pretende fazer do real o seu objeto? Para este fim, quais são as questões que lhe são pertinentes? Além disto, por que o curso da história legou à Metafísica o rótulo de não científica? Iniciemos as respostas a estas questões pelas especulações de Peirce sobre as causas do desgaste deste vetor de investigação:

14. Sobre o aspecto "formal" do pensamento desenvolveremos comentários em "A Lição do Universo".
15. *CP*, 2.1.
16. *CP*, 2.7.
17. Sobre o caráter ontológico da Lógica peirciana, examinar o capítulo 6.
18. *CP*, 1.487.

...existe uma ciência altamente abstrata que está em uma condição deploravelmente atrasada. Refiro-me à Metafísica... A opinião comum tem sido que a Metafísica está atrasada porque está intrinsecamente além da cognição humana. Mas isto, penso que posso claramente discernir, é um completo equívoco. Por que seria a metafísica tão difícil? Por que ela é abstrata? Mas quanto mais abstrata é uma ciência, mais fácil se torna, tal como uma regra geral da experiência ou um corolário de princípios lógicos.

A Matemática, que é acentuadamente mais abstrata que a metafísica, é certamente bem mais desenvolvida que qualquer ciência especial; e o mesmo é verdade, embora acentuadamente menos, no que respeita à lógica. Mas afirmar-se-á que a Metafísica é inescrutável dado que seus objetos não estão abertos à observação. Isto é, sem dúvida, verdadeiro em relação a alguns sistemas da metafísica, embora não com a extensão que se supõe seja verdade. As *coisas que qualquer ciência descobre estão além do alcance da observação direta.* Não podemos ver energia, nem a atração gravitacional, nem as moléculas voadoras dos gases, nem o éter luminífero, nem as florestas da era carbonácea, nem as explosões das células nervosas. *Apenas as premissas das ciências, não suas conclusões, é que são diretamente observadas...*[19]

Depreende-se que Peirce se afasta substancialmente do positivismo de Comte, ao argumentar que a verificação direta atém-se, apenas, às premissas da ciência. Reforcemos esta conclusão, *verificando diretamente* a crítica de Peirce a Comte:

Quando, em 1839, Auguste Comte concebeu a regra de que nenhuma hipótese deva ser alimentada a menos que seja capaz de verificação, tal regra estava muito longe de contar com a aceitação geral. Mas isto ocorreu, principalmente devido a Comte não ter tornado claro, nem ele aparentemente entendeu, em que consiste *verificação*. Ele parece ter pensado, e assim foi geralmente entendido, que o que se quis significar era que nenhuma hipótese deveria conter fatos de um tipo não aberto à observação direta. Esta posição tornaria a memória do passado alguma coisa destituída da plausibilidade[20].

Entretanto, a Metafísica pretendida por Peirce, cognominada *científica*, busca fundamentar-se, como o faz qualquer ciência positiva, na experiência:

Mas a metafísica, mesmo má metafísica, realmente se apóia em observações, seja conscientemente ou não; e a única razão pela qual isto não é universalmente reconhecido é que ela se fundamenta em *tipos de fenômenos com os quais a experiência do homem está tão saturada que ele, usualmente, não lhes dá atenção particular.* Os dados da metafísica não estão menos abertos à observação mas imensuravelmente mais que, digamos, os dados da altamente desenvolvida ciência da astronomia... Penso que devemos abandonar a idéia de que a metafísica está atrasada devido a qualquer dificuldade que lhe seja intrínseca[21].

Que estranha música das esferas sempre estamos ouvindo e, por esta razão, deixamo-la de ouvir? De que nossa experiência está tão

19. *CP*, 6.2; os grifos são meus.
20. *CP*, 7.91; examinar também *CP*, 2.511n, 5.597 e 7.203.
21. *CP*, 6.2; os grifos são meus. Ver também *CP*, 3.406.

saturada que mal nos damos conta? Estas questões terão por resposta a própria pedra de toque da metafísica peirciana: *a conduta humana diante do mundo.* Cremos que a própria exposição da metafísica de Peirce poderá trazer uma certa forma, talvez, de desintoxicar nossos ouvidos. Prossigamos, por ora, nas considerações do autor, quanto à condição da Metafísica:

> Em minha opinião, a causa principal de sua condição atrasada é que seus principais professores foram teólogos. Fossem eles simplesmente ministros cristãos, o efeito de confiar em suas mãos assuntos científicos muito importantes seria tão mau quanto se o mesmo número de promotores de Wall Street e corretores da Broad Street fosse designado para realizar a tarefa. A inadequação em um e outro caso consistiria em que aquelas pessoas não têm idéia de quaisquer interesses mais amplos que os interesses pessoais de alguma pessoa, ou de algum grupo de pessoas. Ambas as classes são constituídas de homens práticos. Nitidamente, é impossível para um homem prático compreender o que é ciência, a menos que ele se torne uma criancinha e nasça de novo[22],

dizendo ter ela por tarefa "...estudar os aspectos mais gerais da realidade e dos objetos reais"[23], e acentuando que Peirce extrai sua concepção de realidade do escolástico John Duns Scotus, na qual está presente aquele elemento de alteridade já antecipado nos conceitos de Lógica e Filosofia como ciências positivas:

> Scotus somou consideravelmente à linguagem da lógica. É de sua invenção a palavra *realidade*[24], [e] realidade é aquele modo de ser em virtude do qual a coisa real é como ela é, sem consideração do que qualquer mente ou qualquer coleção definida de mentes possam representá-la ser[25]. [Ainda:] Os objetos são divididos em ficções, sonhos, etc., de um lado, e realidades, de outro. Os primeiros são aqueles que existem apenas porque você, ou eu, ou alguém os imagina; os últimos são aqueles que têm uma existência independente da sua ou da minha mente, ou da de qualquer número de pessoas. O real é aquilo que não é o que eventualmente dele pensamos, mas que permanece não afetado pelo que possamos dele pensar[26].

Há, aqui, dois pontos a realçar. O primeiro deles, já apontado, é o elemento de alteridade que permeia a concepção peirciana de realidade. O outro é que os objetos não reais, constituídos por aquilo que a imaginação ou o inconsciente humano engendra, não têm força

22. *CP*, 6.3. Na continuidade deste parágrafo, Peirce prossegue comentando que o ensino da Metafísica adquiriu, ao longo da história, um matiz dogmático por estar nas mãos dos teólogos, distanciando-se, assim, do procedimento científico requerido para tratamento das questões que lhe são pertinentes. Um homem prático se distinguiria de um homem científico por procurar a conformação dogmática de uma teoria às suas *primeiras* crenças. A verdadeira ciência estabelece suas crenças a partir do exame da experiência, buscando sobre ela uma teoria explicativa.

23. *CP*, 6.6.

24. *CP*, 4.28; verificar também *CP*, 6.495. Apesar de sua crítica aos teólogos, Peirce demonstra, ao longo de diversas passagens, grande admiração pelo trabalho de Scotus no âmbito da Metafísica e da Lógica.

25. *CP*, 5.565.

26. *CP*, 8.12.

compulsiva para a consciência. Não há sentido de exterioridade* neles, aquele sentido de reação imediatamente experienciado e que, efetivamente, quando *segundo* para a consciência, persiste e insiste contra ela. Os objetos reais são *alter* e assim permanecem independentes do pensamento que os representa. A representação no universo onírico e fictício constrói o objeto e faz dele o que ela própria é, Ao se desfazer a representação, desfaz-se com ela o objeto. Parece ser lícito estender esta idéia aos universos da Arte e da Matemática que se assemelham por engendrarem dentro de si o objeto de suas representações. Dizer que a realidade, tal qual conceituada, delas, destoa, parece ser perda de tempo. Afirmar que a alteridade, na Arte e na Matemática, possa estar, por exemplo, na dúvida do artista ao escolher a cor, a forma, ou a nota musical, ou a precisa palavra para o poema e, de outro lado, na compulsão que um problema exerce sobre a mente do matemático, é destituir a alteridade de seu caráter lógico, revestindo-a de um traço psicológico. As dualidades exemplificadas são da experiência fenomênica, não obstante. Porém, tão logo a volição do fazer se desfaz, desfaz-se a insistência do objeto. Não é esta a idéia de um *segundo* genuíno para a consciência. Ele insiste contra a consciência, exigindo a mediação. Este é o traço, não há dúvida, que tipifica a concepção peirciana de realidade: a segundidade que traz o outro como negação:

> Na idéia de realidade, a Segundidade é predominante; pois realidade é aquilo que insiste, forçando seu modo de ser à recognição como alguma *outra coisa* que não a criação da mente[27], [e] o que é realidade? Não haveria tal coisa chamada *verdade* a menos que existisse alguma outra coisa que é como é, independentemente de como possamos pensar que seja. Isto é a realidade, e temos de investigar o que é a sua natureza. Falamos de *fatos duros*. Desejamos que nosso conhecimento se conforme aos fatos duros. Contudo, a 'dureza' do fato reside em sua insistência sobre o percepto, sua insistência inteiramente irracional – *o elemento de Segundidade nele presente*. Este é um fator muito importante da realidade[28].

Estas passagens mostram nitidamente que alteridade é a condição de possibilidade para considerarmos algo verdadeiro. Deve-se, contudo, destituir a Matemática de qualquer atributo de verdade, já que a genuína alteridade não caracteriza suas representações? Para responder a esta questão é suficiente considerarmos o fato de que os objetos matemáticos são construídos na interioridade de seu próprio *jogo de linguagem*, com a permissão de Wittgenstein para utilizarmos este conceito. Assim, as verdades matemáticas são decorrentes da consistência ou não de suas construções com a sintaxe que

* Para o caráter de identificação entre realidade e exterioridade, examinar *CP*, 6.327-328.

27. *CP*, 1.325.

28. *CP*, 7.659; os grifos são meus.

esta ciência se impõe. O atributo de verdade para as ciências positivas, como o é a Filosofia, deve residir, na visão peirciana, numa forma de adequação da representação a um objeto que lhe é exterior[29], se é que *desejamos que nosso conhecimento se conforme aos fatos duros.*

O elemento de segundidade, implicado na concepção peirciana de realidade, leva-nos à classe de experiência que a Fenomenologia evidenciou sob esta categoria. Da experiência de reação contra a consciência, típica da ação de um segundo sobre o sujeito, qual o passo metafísico que faz desta categoria de aparências um modo de ser do mundo?

É o que Peirce explicita na passagem que se segue:

> Embora em toda experiência direta de reação, um ego, alguma coisa interna, seja um membro do par, atribuímos, ainda, reações a objetos fora de nós. Quando dizemos que uma coisa '*existe*' *queremos significar que ela reage sobre outras coisas.* Evidencia-se que estamos transferindo para ela nossa experiência direta de reação, ao dizermos que uma coisa *age* sobre outra. Esta é nossa hipótese para explicar os fenômenos – hipótese na qual, à semelhança das hipóteses de trabalho de uma investigação científica, podemos crer como não sendo absolutamente verdadeira, mas que é útil por nos tornar aptos a conceber o que ocorre[30]. [E também em:] E esta noção, de ser tal qual as outras coisas nos moldam, é algo de tal modo proeminente em nossas vidas que concebemos que as outras coisas também existem em virtude de suas reações umas contra as outras[31].

Poder-se-ia objetar que a hipótese metafísica da *existência* das coisas, a partir da experiência reveladora de nosso próprio ego por *não ser outro*, é absolutamente desnecessária, uma vez que *vemos que as coisas agem entre si.* Não obstante, o simples ato de *ver* a interação entre os outros individuais não é necessariamente uma experiência da natureza da segundidade. A variedade e diversidade da natureza podem ser *vistas* no seu caráter dinâmico, ou seja, na multiplicidade de ações e reações que ela expõe à visão, estando a consciência experienciadora sob o modo de ser fenomenologicamente primeiro. Deste modo, a concepção de *existência* é necessária sob o ponto de vista não mais fenomenológico, mas sim metafísico, traduzindo-se numa hipótese explicativa a partir da experiência direta que revela nosso próprio caráter de individuais.

Ora, com este passo, Peirce não está transgredindo o universo da experiência possível a que Kant confinou a Metafísica, porém, e tão-somente, aceitando o irrecusável convite da experiência de *fazer pensar que*:

29. Este ponto será considerado no capítulo 6.
30. *CP*, 7.534; os grifos são meus.
31. *CP*, 1.324.

Estamos lidando apenas com a matéria da experiência possível – experiência na plena acepção do termo, não meramente como alguma coisa que afeta os sentidos, mas também, como *sujeito do pensamento*[32].

Como sujeito do pensamento, a experiência o conduz à tarefa de reunir a multiplicidade na unidade[33], sintetizando sob um mesmo modo de ser as individualidades do sujeito e do objeto, subsumidos à mesma categoria que recebe, em seu interior, a concepção metafísica de existência:

O que quer que exista, *ex-sists*, isto é, realmente age sobre outros existentes, obtém, assim, uma auto-identidade e é definidamente individual[34]. [Ainda:] O existente é aquilo que reage contra outras coisas[35].

Por conseguinte, a existência é caracterizada por suas oposições binárias, em que cada coisa *é* por *não ser* outra:

Existência é aquele modo de ser que reside em oposição a outro. Dizer que uma mesa existe é dizer que ela é dura, pesada, opaca, ressonante, ou seja, produz efeitos imediatos sobre os sentidos e, também, que produz efeitos puramente físicos, atrai a terra (isto é, é pesada), dinamicamente reage contra outras coisas (isto é, tem inércia), resiste à pressão (isto é, é elástica) *, tem uma definida capacidade para o calor, etc. Dizer que existe uma mesa fantasma a partir de sua incapacidade de afetar quaisquer sentidos ou de produzir quaisquer efeitos físicos que sejam, é falar de uma mesa imaginária. *Uma coisa sem oposições, ipso facto não existe*[36].

Nitidamente pode-se afirmar que os objetos da imaginação, nos quais se incluem os objetos matemáticos, artísticos e todo o universo onírico humano, *não existem*. Ora, a objeção de que, por exemplo, uma escultura ou qualquer outro produto da arte existe *como coisa* parece-nos trivializar a questão. A *existência* destes objetos não caracteriza a Arte como tal, nem a distingue de outra atividade humana que, de modo similar, *produz* objetos singulares.

Sob a ótica do que foi conceituado como existência, a Arte tem a liberdade de conformar seus objetos à representação de modo arbitrário e destituído de necessidade com relação à realidade exterior. O sentimento e o pensamento humanos *podem*, neste caso, ser o sujeito da experiência, invertendo, de certo modo, o *real* sentido do vetor lógico que tipifica a alteridade. Não é outro o âmbito da questão

32. *CP*, 6.40.
33. Vide nota 17 neste capítulo.
34. *CP*, 5.429; examinar também *CP*, 3.612.
35. *CP*, 8.191.
* Apenas a título de precisão do conceito, a elasticidade de um corpo caracteriza-pela reversibilidade total de sua deformação após cessada a ação e não pela sua capa-idade de absorver pressões.
36. *CP*, 1.457; os grifos são meus.

no que tange à Matemática. Se certos caracteres matemáticos são encontrados na natureza, como o queria Galileu[37], tal não faz desta ciência uma ciência *da realidade*, mas, talvez, apenas, *possível para a realidade*. De qualquer modo, supor que relações matemáticas *existem* é dar outro passo metafísico, além da fundação da *existência* como *locus* do individual e da alteridade.

Do traço de alteridade presente na concepção de realidade adotada por Peirce, adentramos, necessariamente, a segunda categoria, na qual se estatui a idéia metafísica de *existência*, que reúne, sob um único conceito, o existir humano a par do existir individual da exterioridade.

Estaria, não obstante, a concepção de realidade confinada à concepção de existência? Ou, de outro viés, a realidade *urde-se* apenas nesta pluralidade de singulares que constitui o universo daquilo que existe?

Para a solução destas questões, devemo-nos lembrar que acompanhando a idéia de realidade estavam dois atributos: a alteridade e a insistência contra a consciência. Ora, a apreensão da insistência, pela sua própria natureza, requer um fluxo de tempo, não se caracterizando, assim, este traço da realidade, como uma experiência imediata subsumida à segunda categoria.

A insistência, a persistência da realidade contra a consciência, caracteriza uma regularidade que, fenomenologicamente, a coloca sob a terceira categoria, conforme evidenciado no capítulo anterior. O reconhecimento da insistência de uma experiência requer um intelecto comparador que medeie a imediatidade de cada uma das ocorrências desta experiência, ou seja, intelecto que a torne não mais uma experiência imediata, mas uma representação generalizada que reconhece a *relação* entre suas ocorrências. Assim, como experiência, ela perde seu caráter individual, quando generalizada numa relação que é a tessitura própria de uma representação geral.

Não é outra coisa que transparece em:

> Uma reação é alguma coisa que ocorre "hic et nunc". Ela ocorre apenas uma vez. Se ela é repetida, isto perfaz duas reações. *Se ela prossegue por algum tempo, ela envolve*

37. "A filosofia encontra-se escrita neste grande livro que continuamente se abre perante os olhos (isto é, o universo), que não se pode compreender antes de entender a língua e conhecer os caracteres com os quais está escrito. Ele está escrito em linguagem matemática, os caracteres são triângulos, circunferências e outras figuras geométricas, meios sem os quais é impossível entender humanamente as palavras; sem eles nós vagamos perdidos dentro de um obscuro labirinto." Em *O Ensaiador*, São Paulo, Abril, 1979, tradução de Helda Barraco, p. 119.

a terceira categoria... Uma reação não pode ser generalizada sem perder completamente seu caráter como reação[38].

Assim, a *permanência* de uma reação fá-la descaracterizar-se como tal por se tornar uma regularidade *no tempo*.

Ora, o segundo traço característico da realidade, sua insistência, que a faz ser forçada contra a consciência para sua cognição, parece sugerir, na sua nuança de regularidade, que o pensamento, como mediação, nela funda sua condição de possibilidade. Em outras palavras, a generalidade exterior parece ser o fundamento da generalidade do pensamento como representação mediadora. Tomando provisoriamente esta última afirmação como hipótese, dela decorre logicamente que a concepção peirciana de realidade possui dois predicados axiais: *a alteridade e a generalidade*. Segue-se, daí, necessariamente, que tal concepção não poderá estar confinada à segundidade que, ao nível metafísico, subsume a existência como o universo dos individuais que reagem entre si e contra uma consciência experienciadora.

A generalidade requerida pela concepção de realidade leva a duas questões, uma delas crucial na Filosofia de Peirce. A primeira atina com as relações entre realidade e existência. A segunda, implícita no que foi anterior e imediatamente exposto, refere-se à possibilidade ontológica de uma generalidade. Esta última questão remete-nos à querela dos universais, ou seja, à disputa entre nominalismo e realismo[39]. Derivando sua concepção de realidade de Scotus, expoente do realismo escolástico, Peirce não adotaria outra posição que não a de se declarar um realista[40]:

> O autor do presente tratado é um escotista realista. Ele aprova inteiramente a breve afirmação do Dr. F. E. Abbott em seu "Scientific Theism", de que o Realismo está implicado na ciência moderna. Ao se auto-denominar um escotista, o autor não quer significar que ele está retroagindo às visões gerais de 600 anos antes; ele meramente considera que o ponto da metafísica sobre o qual Scotus principalmente insistiu e que,

38. *CP*, 7.532; os grifos são meus.

39. Um excelente resgate histórico desta questão pode ser encontrado em C. A. Ribeiro do Nascimento "A Querela dos Universais Revisitada", *Cadernos PUC* nº 13, São Paulo, Educ-Cortez, 1981.

40. Mencionamos aqui o teor escotista do realismo peirciano, não apenas porque configura uma posição assumida nestes termos insistentemente pelo próprio autor, como também para distingui-la das nuanças que o realismo contemporâneo adquiriu. Hodiernamente, diz-se realista uma doutrina que pressupõe uma exterioridade de objetos independentemente de nossas formas de representação (verificar, por exemplo, Karl Popper, *Conhecimento Objetivo*, São Paulo, Itatiaia - USP, 1975, tradução de Milton Amado, pp. 45 - 51). Não sendo objeto do presente trabalho, o leitor poderá examinar um confronto entre os realismos de Peirce e de Scotus em John Boler *Charles Peirce and Scholastic Realism - A Study of Peirce's Relation to John Duns Scotus*, Seattle, University of Washington Press, 1963.

desde então, tem sido negligenciado, é um ponto muito importante, inseparavelmente ligado com o mais importante ponto sobre o qual se deve insistir conteporaneamente[41]. [Ainda:] Eu mesmo sou, até certo ponto, um realista escolástico de um tipo extremado[42].

Depreende-se que Peirce pretende mostrar que a questão dos universais é afeita não apenas às relações entre os termos e seus referentes mas, de modo mais amplo, às relações entre o geral e o particular, sob o ponto de vista da Lógica e da Metafísica. Assim entendida a questão, sua afirmação de que o problema do nominalismo e do realismo estende-se à ciência moderna, traduz-se no significado ontológico das teorias científicas que, como representações do mundo, põem-se em relação com individuais existentes ou, alternativamente, com leis naturais *reais*, isto é, com os atributos da generalidade e alteridade.

Este é o cerne mesmo da questão: as relações entre o geral e o particular, sob o ponto de vista ontológico, expressam, a nosso entender, uma antiga questão que Peirce pretende repropor e não apenas enfocar sob os limites em que foi tratada quando de seu surgimento na Idade Média.

Temos, até o presente desenvolvimento deste capítulo, procurado evidenciar, implicitamente, que a questão sobre os universais, ora em pauta, não surge deslocada no interior da Metafísica peirciana. Bem ao contrário, ela mostrou suas raízes na própria Fenomenologia. A concepção de experiência como sujeito do pensamento e a alteridade subsumida à segunda categoria levaram à hipótese metafísica de *existência* e à apenas parcial redutibilidade da realidade a esta categoria. Requeria-se algo mais como condição de possibilidade para o pensamento; não apenas a reação indicadora da negação do outro, mas também sua insistência.

A insistência da reação, exigindo uma consciência no tempo que a reconheça *regular* e, por assim fazê-lo, reconhece comparativamente as reações individuais numa relação de semelhança, parece ser o *fundamento de todo pensamento mediativo*, na sua positividade lógica.

Ora, decorre daí que a terceira categoria, na sua fundação ontológica e não mais fenomênica apenas, entretece-se numa regra objetiva que subsume os individuais que lhe são correlatos, ou seja, numa regularidade real que se mantém alter para consciência. Este é o

41. *CP*, 4.50; o tratado a que Peirce se refere é sua *Grand Logic* de 1893, obra nunca terminada. A passagem pertence ao capítulo 6 daquela obra, "The Essence of Reasoning" (*CP*, 4.21-84).

42. *CP*, 5.470.

argumento, a nosso ver, justificativo para o realismo peirciano, e que pode ser denominado arquitetônico por decorrer de todas as concepções até então logicamente expostas: o mero *poder ser* do fenômeno mediativo tem seu fundamento lógico no *dever ser* da generalidade real. Evidencia-se, assim, o modo como a Lógica, no seu estatuto de ciência normativa e positiva, assenta, no terreno da Filosofia, as fundações que conferem solidez ao edifício metafísico.

Poder-se-ia, entretanto, objetar, afirmando que a pluralidade de reações no tempo é organizada num conceito geral pelo intelecto que percebe, e que tal operação mental não requer que o objeto do pensamento seja geral.

Parece-nos, contudo, que tal argumento não leva em conta que o conceito assim formado pela observação de individuais, *postos* em relação por uma mente, deverá ter sua validade comprovada num futuro. Em outras palavras, um arranjo contingente de individuais *que não mantêm certo grau de permanência ou constância no tempo*, tornará falso aquele conceito.

Centrar no intelecto o poder de organizar os individuais é destituí-los, enquanto fenômeno, de seu traço experiencial básico – a alteridade. Vejamos este contra-argumento nas palavras do autor:

> ...admita ser uma lei da natureza – digamos a lei da gravitação – uma mera uniformidade – uma mera fórmula estabelecendo uma relação entre termos – e o que no mundo induziria uma pedra, que não é um termo nem um conceito, mas apenas uma coisa simples, a agir de conformidade com aquela uniformidade?...
>
> Eu poderia perguntar ao objetor caso ele fosse um nominalista ou um realista escolástico. Se ele for um nominalista, ele sustentará que as leis são meros gerais, isto é, fórmulas relacionadas a meros termos; e o bom-senso ordinário deve forçá-lo a reconhecer que há conexões reais entre coisas individuais sem consideração a meras fórmulas. Mas, qualquer conexão real que seja entre coisas individuais envolve uma reação entre elas no sentido desta categoria. O objetor pode, contudo, tomar uma posição mais vigorosa por confessar-se um realista escolástico, afirmando que os gerais podem ser reais. Uma lei da natureza, então, será por ele considerada como tendo um tipo de *esse in futuro*. Isto é o mesmo que dizer que eles têm uma realidade presente que consiste no fato de que os eventos *ocorrerão* de acordo com a formulação dessas leis[43].

Fica nítido, por conseguinte, que a generalidade da lei não se pode confinar a uma representação de um arranjo contingente de individuais. A validade desta representação pode ser efêmera. A observação futura daquela classe de eventos é que poderá conferir-lhe veracidade, ou seja, ela deverá ter um intrínseco caráter preditivo sobre o modo como aqueles individuais *irão* agir. A conformação da previsão com o curso dos eventos no tempo *faz pensar que* a regra

43. *CP*, 5.48.

contida na representação é real, isto é, *corresponde* a uma regra do mundo.

Este *esse in futuro* da regra ou lei é o que lhe confere seus dois atributos de realidade – a alteridade, capaz de *negar* a representação e a generalidade que a faz extensa no tempo e *predicado de uma multiplicidade de individuais*, conforme a definição aristotélica de *geral* adotada por Peirce.

Não à toa, Peirce insiste em acrescentar a palavra "mero" a tudo aquilo que se refere ao ponto de vista nominalista, caracterizando o descompromisso da generalidade da representação com uma realidade geral e ontológica. É o que transparece em:

> Mas a proposição geral de que todos os corpos sólidos caem na ausência de quaisquer forças de sustentação ou pressão, esta fórmula, afirmo eu, é da natureza de uma representação. Nossos amigos nominalistas seriam os últimos a contestar este fato. Eles irão mais longe ao afirmá-lo ser uma *mera* representação – significando, com a palavra *mera*, que ser representado e realmente ser são duas coisas muito diferentes; e que esta fórmula não tem outro ser senão um ser representado. Certamente ela é da natureza de uma representação. Admito ser isto inegável. E é igualmente inegável que aquilo que é da natureza de uma representação não é *ipso facto* real. A este respeito, há um grande contraste entre um objeto de reação e um objeto de representação. O que quer que reaja é *ipso facto* real. Mas um objeto de representação não é *ipso facto* real. Se eu fosse predizer que ao abandonar uma pedra ela iria voar pelo ar, isto seria uma mera ficção; e a prova de que assim b era seria obtida por simplesmente tentar o experimento[44].

É notável como esta passagem reafirma a indissolubilidade do par generalidade-alteridade como atributos da realidade. O simples ou mero fato da representação ser geral não lhe confere estatuto ontológico; deverá ela passar, ainda, pela alteridade da experiência.

O matiz necessariamente preditivo da representação fá-la estar tensionada *permanentemente* para o curso da experiência *in futuro*. Não parece sensato negar ser esta a razão pela qual as teorias científicas são, ao longo da história, substituídas por outras. Tal substituição se dá pela constatação de que a *regra* contida na representação não corresponde à *regra* evidenciada pela conduta dos individuais no tempo.

Na história das ciências experimentais, as teorias não são substituídas por um ato de arbitrariedade, mas pela alteridade da experiência que *nega* sua representação, seja porque ela é imperfeita, ou seja porque ela está radicalmente errada. *Isto é o que faz, pensamos, da experiência o sujeito do pensamento.* Parece bastante estranha qualquer outra relação entre teoria e experiência:

44. *CP*, 5.96.

Se os fatos não concordaram com a Teoria, pior para eles. São *maus fatos*. Isto soa-me infantil, confesso. É como uma criança que agride um objeto inanimado que a machuca[45].

A condição de possibilidade de qualquer cognição é uma generalidade real que a fundamente. O fato de que *sabemos* algo significa que razoavelmente podemos prever o curso da experiência futura. Saber algo é saber de alguma coisa não existente, mas apenas latente no seu vir a ser, ou seja, de caráter potencial.

Saber de *fato* que uma pedra irá cair, caso eu a abandone a si mesma, é saber de algo que *não* ocorreu.

Mas:

...como posso eu saber o que vai acontecer? Você certamente não pensa que seja por clarividência, como se o evento futuro, por sua reatividade existencial, pudesse me afetar diretamente, como o faz quando o experienciamos, e como um evento passado diretamente me afetaria. Você sabe não haver nada desta natureza no presente caso. Ainda, permanece verdade que eu *sei* que aquela pedra cairá, como um *fato*, tão logo eu a abandone. Se eu *verdadeiramente sei* alguma coisa, aquilo que sei deve ser real[46].

Se admitirmos que o nosso modo de agir deve manter algum tipo de relação com aquilo que pensamos, e admitindo, também, que a alteridade é um fator fundamental dado na experiência, supor que a realidade não contém elementos gerais ou leis, deveria conduzir, por coerência lógica, a "...se abster de qualquer previsão, conquanto qualificada por uma confissão de falibilidade"[47].

Há algo nesta "confissão de falibilidade" que antecipa a provisoriedade da representação[48]. Falível é a representação que não se adequa ao curso observável da experiência que, de potência a ato, evidenciará o erro da previsão.

A generalidade real é terceiridade na sua condição de categoria da realidade, ou seja, é aquilo que *explica* a experiência de mediação constatada no inventário de aparências da Fenomenologia. A Lógica guia a Metafísica na sua admissão de que entidades gerais são reais, uma vez que a regularidade real é condição de possibilidade para a mediação. O individual, como tal, na sua segundidade, não é redutível ao pensamento; nem o é uma pluralidade de individuais sem relações gerais que os subsumam no tempo. A realidade da terceiridade, ou seja, a hipótese metafísica de que os gerais são reais,

45. *CP*, 5.116.
46. *CP*, 5.94.
47. *CP*, 5.216.
48. Sobre o falibilismo do conhecimento consultar o capítulo 3.

é forçada pela experiência como cognição; o ser destes gerais "consiste em tornarem-se objetos possíveis do pensamento, por meio do que os particulares podem ser pensados"[49].

Um mundo que não permite que o intelecto generalize é um mundo caótico, constituído por individuais por si e para si. A ausência de relações gerais e reais que têm permanência no tempo configura um mundo de existentes particulares de conduta imprevisível, no qual, sequer, talvez, o nome das rosas tenha qualquer significado, pois *planejar* hoje dar *amanhã* uma delas a alguém, na intenção da homenagem, poderá ser presentear um objeto com o perfume do pior dos esgotos.

E por que, num tal mundo, uma rainha não poderia se transformar em ovelha? Fora da ficção, cremos que mesmo Lewis Carrol concordaria com:

> A generalidade é, de fato, um ingrediente indispensável da realidade; pois a mera existência individual, ou atualidade sem qualquer regularidade que seja, é uma nulidade. *Caos é puro nada*[50].

Ora, parece-nos claro que aquilo que não pode ser pensado não poderá ser significado, admitindo, provisoriamente, que o significado de algo deva ser geral[51]; não cremos ser outro o teor semântico de *caos é puro nada*.

Onde, por conseguinte, estiver ausente algum princípio de ordem da existência, estará, por conseqüência, ausente qualquer possibilidade de mediação ou, em outras palavras, qualquer representação como terceiro elemento está destituída, seja na forma de uma lei real, seja nas manifestações do pensamento, de qualquer condição de possibilidade. Assim, se a generalidade *não é*, a significação *não será*, dada nossa admissão anterior que remete o significado ao universo da terceiridade. Não é outra coisa que se evidencia em: "...a palavra *significa* é quase um sinônimo exato para a palavra terceiro"[52].

Talvez, agora, estejamos aptos a estabelecer uma distinção clara entre *realidade e existência*, sob o ponto de vista da Filosofia peirciana.

Sob a concepção da existência admitimos estar toda experiência de reação contra a consciência e toda a reação dos objetos entre si.

49. *CP*, 7.535; os grifos são meus.
50. *CP*, 5.431; os grifos são meus.
51. O capítulo 6 desenvolve a concepção de significado ao nível do Pragmatismo peirciano.
52. *CP*, 1.532.

Propriamente dito, sob aquela concepção encontramos, anteriormente, com suas raízes já desenhadas na Fenomenologia, a idéia de outro, de alter, de negação, enfim, de alteridade.

A apenas parcial redução da concepção de realidade à idéia de existência deve-se, cremos ter-se evidenciado, ao fato de que a primeira requer o atributo de *generalidade* do qual a segunda está destituída. Aquilo que existe, existe na sua particularidade como fragmentos do espaço e do tempo; *existe por ser esta coisa e não outra*. Vimos, não obstante, que a *inteligibilidade* da existência tem sua condição de possibilidade na sua subsunção às regularidades de conduta, ou seja, os individuais devem estar numa relação geral, para que sejam redutíveis ao pensamento.

Parece ser lícito inferir que a existência é mera força bruta, se sua conduta não for regular; na representação geral do individual perde seu caráter de reação, tornando-se pensável. Contudo, a representação não é redutível a qualquer multiplicidade de individuais que seja[53], uma vez que, como elemento mediativo na consciência, tem um potencial preditivo e, de outro lado, como generalidade real, subsumirá a conduta futura dos individuais existentes. Esta extensionaliade da representação geral para um futuro, seu *esse in futuro*, fá-la ter um caráter potencial, distinto dos individuais que representa pela atualidade desses últimos[54].

Ora, realidade, na sua condição de generalidade, é da natureza da representação por inscrever em si a conduta futura da existência; seu caráter é potencial –, um permanente vir a ser – existência, ao contrário, é *ato*, é determinação como individual. Como ato subsumido a uma potência ela é particularização de uma generalidade; é o modo como a potencialidade se determina:

> Existência, então, é um modo especial de realidade que, quaisquer que sejam suas outras características, possui a de ser absolutamente determinada[55].

Estaria, contudo, a existência inteiramente subsumida à generalidade real das leis naturais? Caso positivo, este fato certamente nos conduziria a uma concepção de um mundo mecanicista, cuja conduta no tempo, cujo fluxo de eventos estaria inscrito numa regra ou sistema de regras.

53. Consultar o capítulo 4.
54. O capítulo 4 investiga mais detalhadamente as concepções peircianas de potencialidade e atualidade.
55. *CP*, 6.349; examinar também *CP*, 6.495 e 5.503.

Ora, a Fenomenologia evidenciou uma classe de experiência subsumida à primeira categoria – a primeiridade – e, até aqui, foram fundadas, metafisicamente, na ordem do dever ser, a segundidade e a terceiridade como a realidade da lei e a determinação da existência. Caberia, então, perguntar: qual o espaço ontológico da primeiridade? O que há no mundo para que ele apareça no seu elemento de variedade tal como inventariado na Fenomenologia? Poderia tal elemento decorrer das leis naturais? Vejamos a posição do autor a respeito destas questões:

> Posso lhe fazer uma pequena pergunta? Pode a operação de uma lei criar diversidade onde ela antes não existia? Obviamente, não; sob dadas circunstâncias, a lei mecânica prescreve um resultado determinado. Eu poderia facilmente prová-lo pelos princípios da mecânica analítica. Mas isto é desnecessário. Vocês podem notar por si mesmos que lei prescreve resultados semelhantes sob circunstâncias semelhantes. Isto é o que a palavra lei implica. Por conseguinte, toda esta exuberante diversidade da natureza não pode ser resultado da lei[56].

Novamente a lógica conduz a Metafísica à admissão de um princípio de aleatoriedade que produz a variedade constatada fenomenologicamente na natureza, em detrimento de supô-la estritamente regida por leis físicas. Abre-se, assim, o espaço requerido para a primeiridade ao nível metafísico, ou seja, para um princípio ontológico de *Acaso* que estará sob aquela categoria, uma vez que a própria concepção de lei logicamente impede que ela seja tomada como causa de assimetrias.

Da teoria das probabilidades sabe-se que eventos independentes são aqueles que ocorrem sem quaisquer vinculações com os eventos que o antecedem e, de outro lado, sem condicionar o modo de ser daqueles que se lhes seguem. Esta é a própria concepção de distribuição fortuita que nos traz a idéia de *primeiro*, conforme conceituada na Fenomenologia – *ele* não tem *outro* que lhe condicione o modo de ser:

> *Pois é da natureza do Acaso ser Primeiro e aquilo que é Primeiro é Acaso;* e distribuição fortuita, isto é, completa irregularidade, é a única coisa legítima para explicá-lo, pela ausência de qualquer razão em contrário[57].

Restam, não obstante, questões axiais a serem abordadas, a exemplo de um possível engendramento mútuo entre Lei e Acaso,

56. *CP*, 1.161; examinar também *CP*, 6.553.
57. *CP*, 7.521; os grifos são meus.

além daquelas decorrentes da ruptura da causalidade estrita no interior da Metafísica peirciana. De outro lado, como tomar o princípio do Acaso como uma idéia explicativa?

Postergando o desenvolvimento destas questões para seqüência deste ensaio, poderemos sintetizar as três categorias ao nível metafísico concebendo-as como *Acaso, Existência e Lei*. São estes os modos de ser que entretecem a realidade de como, segundo o autor, o mundo nos aparece.

3. O Indeterminismo Ontológico e a Matriz Evolucionista

...Arrancarle un jirón de clave, hundirle en el peor de los casos
la flecha de la hipótesis, la antecipación del eclipse, reunir en un puño
mental las riendas de esa multitud de caballos centelleantes y hostiles.

CORTÁZAR, *Prosa del Observatorio.*

Deixamos, ao fim do capítulo anterior, propositadamente, algumas questões sem resposta. Seu desenvolvimento proporcionará discorrer sobre alguns pontos centrais da Metafísica peirciana: sua ontologia indeterminista e seu evolucionismo.

A concepção de Acaso foi desenhada, de modo ainda vago, como um princípio responsável pela diversidade e variedade constatadas na natureza e já inventariadas ao nível fenomenológico[1]. Quando denominamos o acaso de "princípio responsável", não queremos revesti-lo como o atributo de "causa" que é, de modo apropriado, pertinente à idéia de lei. Como *princípio*, ele é um modo de ser correlacionado com a irregularidade e a assimetria atinentes com o que está *imediatamente presente* nos fatos. Provisoriamente, pode-se tomar a concepção de acaso como o modo de ser de uma distribuição fortuita, a exemplo daquela obtida em qualquer experimento equiprovável, como o é um jogo de dados. Neste tipo de jogo, sabemos

1. Subsidiando o conceito de acaso, requer-se também o desenvolvimento das idéias de continuidade e potencialidade. Estes conceitos serão esclarecidos no capítulo 4.

que não há razão para apostarmos num resultado mais que em outro. Tal crença fundamenta-se no fato de que há independência entre cada um dos resultados, fazendo com que um evento particular não decorra do anterior, nem forneça condições para a definição do próximo. A este modo de ser, que confere liberdade para o ato de cada particular, denominamos Acaso.

Recorramos às palavras do autor:

> Acaso, então, como um fenômeno objetivo, é a propriedade de uma distribuição. Suponha-se uma grande coleção consistindo, digamos, de coisas coloridas e coisas brancas. Acaso é a maneira particular de distribuição de cores entre todas as coisas[2].

Como uma *propriedade* de uma distribuição, *acaso* é alguma coisa geral, desvestida, porém, da necessidade lógica que caracteriza a tessitura de uma lei. Nada faz *necessário* um lance de dados ser aquele e não outro. Há, assim, sob o ponto de vista modal, que se associar as idéias de acaso e possibilidade[3]. O que é meramente possível está, de outro lado, associado à idéia de liberdade e espontaneidade.

Parece ser evidente que, como "livre pintor das coisas", o acaso é o que, objetivamente, pode ser subsumido à primeira categoria, pois é de sua natureza ser primeiro[4]. Como um princípio objetivo, ele subsume a diversidade e variedade da natureza, fazendo com que a *segundidade do fato não seja estritamente regida pela terceiridade da lei; a existência possui, assim, um elemento de espontaneidade, conferido pela primeiridade do acaso:*

> É evidente... que não há razão para pensarmos que todo fenômeno, em todos os seus detalhes mais minuciosos, seja precisamente determinado pela lei. Vemos que há um elemento arbitrário no universo – a saber, sua variedade. Esta variedade deve, de alguma forma, ser atribuída à espontaneidade[5].

Parece ser este um dos movimentos da música nunca ouvida porque ouvida sempre. Parece que estamos tão acostumados à selvagem distribuição de cores e formas na natureza que ela não nos chama a atenção. Esta assimetria e irregularidade presentes no fenômeno são, no ver do autor, de uma intensidade superior à das regularidades:

> A natureza não é regular. Nenhuma desordem seria menos ordenada que o arranjo existente. É verdade que as leis especiais e as regularidades são inumeráveis; *mas*

2. *CP*, 6.74. À doutrina do Acaso Ontológico, Peirce dá o nome Tiquismo (*tychism*, no inglês), do grego *týchê*, acaso.
3. No capítulo 4 evidenciar-se-ão as relações entre possibilidade e generalidade.
4. Rever nota 57 do capítulo anterior.
5. *CP*, 6.30.

ninguém reflete sobre as irregularidades que são infinitamente mais freqüentes. Todo fato verdadeiro a respeito de qualquer coisa no universo é relacionado a qualquer outro fato verdadeiro. Mas a imensa maioria destas relações são fortuitas e irregulares. Um homem na China comprou uma vaca três dias e cinco minutos após um groelandês ter espirrado. Esta circunstância abstrata está conectada com qualquer regularidade que seja? Não são estas relações infinitamente mais freqüentes que aquelas que são regulares?[6], [Ainda:] Sob este ponto de vista, uniformidade é um fenômeno extremamente excepcional. Mas não prestamos atenção às relações irregulares, como se não tivessem interesse para nós[7],[e] ninguém se surpreende com o fato de que as árvores numa floresta não formam um padrão regular, ou busca qualquer explicação para tal fato...

...a mera irregularidade, onde nenhuma regularidade definida é esperada, não cria surpresas nem excita qualquer curiosidade[8].

Este movimento da música nunca ouvida, não obstante, parece ser o cerne da questão a respeito de se admitir ou não a causalidade estrita como subjacente a todo fenômeno. Evidencia-se que a Filosofia peirciana rejeita a idéia de um mundo estritamente causal, regido nos seus detalhes, por menores que sejam, por um sistema de leis. Encontrado o espaço ontológico para a segundidade e terceiridade, na forma de existência e lei, esperar-se-ia, quase por harmonia na sua construção lógica, que o universo metafísico de Peirce contivesse o modo de ser da primeiridade.

Antes de adentrarmos as questões sobre a causalidade e as relações entre acaso e lei, conforme nos propusemos no capítulo anterior, vejamos como é possível resgatar da Fenomenologia a idéia de *qualidade*, sob a ótica da Metafísica, amalgamando-a à concepção de *acaso*. Lembremo-nos que a Fenomenologia subsumiu à concepção de primeiridade toda experiência imediata caracterizada por uma qualidade de sentimento, associada, ao nível da consciência, a uma ruptura interna do sentido de tempo. A multiplicidade das qualidades de sentimento, contudo, não pode ser experienciada de modo imediato; a constatação desta multiplicidade e variedade se faz mediatamente enquanto representada e comparada. Sob o ponto de vista exterior, não obstante, multiplicidade e variedade apresentam-se simultaneamente. A selvagem disposição de cores e formas é apreendida no puro ato de "ver", "atentando para" o primeiro movimento da música das esferas. Parece lícito afirmar que a multiplicidade é resultado dos caprichos do "livre pintor" que denominamos *acaso*, ou seja, é resultado do modo como as qualidades são fixadas nos individuais. Resta, no entanto, perguntar: o que são qualidades, não enquanto presença nas coisas, mas enquanto matéria-prima pa-

6. *CP*, 5.342; os grifos são meus.
7. *CP*, 1.406.
8. *CP*, 7.189.

ra aquele "livre pintor"? Interiormente, sabemo-las na forma de um sentimento, de natureza, portanto, imaterial.

Para algum demônio de Maxwell que pudesse penetrar nosso interior e nos observar, a unidade de sentimento tipificada por uma qualidade seria alguma coisa particular; seria *aquela* qualidade e *não outra*. Contudo, para a consciência do sujeito experienciador, aquela qualidade não é reconhecida, no momento em que é experienciada, como uma reação de ser *isto e não aquilo*. Perguntar sobre o ser desta matéria-prima do "livre pintor" é inquirir sobre o que é uma qualidade enquanto independente da materialidade de qualquer fato.

Vejamos a posição do autor a respeito desta questão:

As qualidades, na medida em que são, gerais, são, de algum modo, vagas e potenciais. Mas uma ocorrência é perfeitamente individual. Ela ocorre aqui e agora. Um fato permanente é menos puramente individual; pois na medida em que ele é atual, sua permanência e generalidade consistem apenas em seu estar lá em todo instante individual. As qualidades são concernentes aos fatos mas não constituem os fatos. Os fatos também concernem aos sujeitos que são substâncias materiais. Nós não os vemos como vemos as qualidades, isto é, eles não estão na potencialidade e essência mesma dos sentidos. Mas nós sentimos que os fatos resistem à nossa vontade. Por isso é que os fatos são proverbialmente chamados de brutais. *Mas meras qualidades não resistem. É a matéria que resiste*. Mesmo na sensação atual existe uma reação. Contudo, meras qualidades, não materializadas, não podem efetivamente reagir[9].

Embora a questão "o que é uma qualidade?" não tenha ainda sido respondida, parece-nos importante realçar, novamente, dois aspectos desta passagem. A permanência de um fato fá-lo ter o estatuto de lei; insistir como individual diante da consciência é permanecer no tempo requerendo que seus estados estejam relacionados como realidade e como representação. De outro viés, acentua-se que a mera qualidade não reage, a exemplo de como ela o faz na interioridade. Retornemos agora à questão:

O que é, então, uma qualidade? Antes de responder tal questão, seria melhor dizer o que ela não é. Ela não é nada que seja, em seu ser, dependente da mente, quer na forma dos sentidos ou do pensamento. Nem é dependente, em seu ser, do fato de que alguma coisa material a possua. Que qualidade seja dependente dos sentidos é o grande erro dos conceitualistas. Que seja dependente do sujeito no qual ela se realiza é o grande erro de todas as escolas nominalistas. Uma qualidade é mera potencialidade abstrata; e o erro daquelas escolas reside na afirmação de que o potencial, ou possível, nada é senão que o atual fá-lo ser...

9. *CP*, 1.419; os grifos são meus.

...que a qualidade do vermelho depende de alguém realmente vê-la, tal que aquelas coisas vermelhas não mais são vermelhas no escuro, é uma negação do senso comum[10]. [Ainda:] vemos que a idéia de uma qualidade é a idéia de um fenômeno ou fenômeno parcial considerado como uma mônada, sem referência a suas partes ou componentes e sem referência a nada mais. Não devemos considerar se ela existe, ou se é apenas imaginária, uma vez que existência depende de seu sujeito ter um lugar no sistema geral do universo. Um elemento separado de tudo o mais, e em nenhum mundo se não ele mesmo, pode ser considerado, quando refletimos sobre seu isolamento, ser meramente potencial. Mas não devemos mesmo nos ater a qualquer ausência determinada de outras coisas; estamos considerando o total como uma unidade. Podemos nomear este aspecto do fenômeno como seu aspecto *monádico*. A qualidade é aquilo que se apresenta no aspecto *monádico*[11].

Há, aqui, uma questão que se assemelha a um paradoxo. Afirmar que qualidade é o que é, no seu estado meramente potencial, independente de ser sentida ou pensada, confere-lhe, quase categoricamente, um elemento de alteridade de que esteve destituída até aqui, a exemplo de tudo aquilo que foi subsumido à primeira categoria. Não obstante, embora ela não seja experienciada como alteridade, atribuir-lhe uma dependência dos sentidos levaria a uma contradição lógica. Tal contradição esteia-se na consideração de que o acaso é um modo de ser da distribuição das qualidades nos individuais. Confinar as qualidades ao jugo de mente é como se imaginássemos a realidade de um "livre pintor" que devesse de nós emprestar as tintas para o seu trabalho. Ora, afirmar que a variedade e multiplicidade do mundo têm sua realidade metafísica na primeira categoria é afirmar que este mesmo mundo dispõe de um modo de tornar a multiplicidade e a variedade atos de alguma potência. Fazendo-se sempre sujeito do pensamento, a experiência leva-nos a pensar *acaso* e *qualidade* como atributos do mundo. De outro lado, que sentido teria a pergunta anteriormente formulada sobre as relações entre lei e acaso? Se confinássemos *acaso* e *qualidade* a uma subjetividade com poder estatutário, aquela pergunta traduzir-se-ia nas relações possíveis entre algo real e algo da natureza de um sonho. Longe estamos de afirmar que não haja vínculos possíveis entre sonho e realidade; recordemos, não obstante, que estamos no universo da Metafísica e da Lógica e não da Psicologia. Neste universo de investigação estamos procurando responder à pergunta: *como deve ser o mundo...*? O acaso, como "propriedade de uma distribuição" requer a potencialidade de algo a ser distribuído: a qualidade no fato, o que é primeiro no que é segundo. Sob a primeira categoria, então, cremos ser lícito considerar indissolúvel o par acaso-qualidade.

Realce-se que Peirce menciona o aspecto monádico da qualidade. No interior da Lógica ele fundará, ainda, as idéias de díade e

10. *CP*, 1.422.
11. *CP*, 1.424.

tríade, subsumidas, como se pode esperar, às categorias da segundidade e terceiridade, respectivamente[12]. Provisoriamente, entenderemos as idéias de mônada, díade e tríade como elementos lógicos associados à qualidade, reação e mediação. Podemos, agora, adentrar a questão sobre a conceptibilidade ontológica da idéia de acaso, que Peirce opõe à visão de um mundo estritamente regido pela causalidade[13]. Refutando que a concepção de um mundo natural não é uma crença de caráter instintivo, o autor registra que a idéia de acaso era familiar para alguns pensadores da Antigüidade:

> É estranho como muitas pessoas terão uma dificuldade em conceber um elemento sem lei no universo, e que podem, talvez, ser tentadas a considerar a doutrina da regra perfeita da causalidade como uma das crenças instintivas originais, como a de que o espaço tem três dimensões. Longe disto, ela é uma noção, sob o ponto de vista histórico, absolutamente moderna, uma inferência perdida das descobertas da ciência. Aristóteles* freqüentemente afirma que algumas coisas são determinadas por causas enquanto outras ocorrem por acaso. Lucrécio**, seguindo Demócrito, supõe que seus átomos primordiais desviam-se de trajetórias retilíneas de modo fortuito, sem qualquer razão para tanto. Para os antigos, nada havia de estranho em tais noções; elas eram corriqueiras; estranho teria sido considerar que não havia acaso. Assim, não é necessário supor uma necessidade interna de crença na causalidade perfeita, se não encontramos quaisquer fatos para sustentá-la[14].

Parece, então, que a música das esferas nunca ouvida aplica-se, mais apropriadamente como metáfora, à modernidade. De fato, toda a ciência pós-renascentista afirmou-se mecanicista, no sentido de uma fé na causalidade estrita. Um mundo suposto como uma grande máquina cartesiana, regido pelas leis da mecânica, permaneceu como modelo até o início deste século, mesmo em eletricidade e magnetismo e até por fim no eletromagnetismo descoberto por Maxwell. Esta visão, contudo, não se estendeu tão-somente à ciência clássica. Recorde-se que Einstein nunca admitiu a concepção ontológica de acaso, defendendo que o objeto da investigação científica era estritamente regido por leis físicas acabadas. A evolução do conhecimento desfaria a indeterminação da representação daquele objeto. *O jogo de dados seria apenas confinado ao universo epistemológico, mas estranho ao mundo e a Deus.* Não obstante, Peirce coloca a questão da indeterminação ao nível ontológico e não meramente sob o ponto de vista epistêmico. A crença em um universo absolutamente regido por leis assume o estatuto de um simples postulado:

12. No que respeita a um aprofundamento das concepções de díade e tríade, o leitor poderá examinar *CP*, 1.441-520.

13. Em três ensaios intitulados "The Doctrine of Necessity Examined" (*CP*, 6.35-65), "Causation and Force" (*CP*, 6.66-87) e "Variety and Uniformity" (*CP*, 6.88-101), datados respectivamente de 1892, 1898 e 1903, Peirce resgata historicamente a questão do Acaso Ontológico, criticando enfaticamente a causalidade estrita presente em algumas filosofias.

* e.g. em *Física*, 195b, 31-198a, 13.

** Livro II, 1.216-93 (ambas as referências encontram-se na Edição dos *Collected Papers*).

14. *CP*, 1.403.

Quando tenho perguntado a pensadores qual a razão que tiveram para crer que todo fato no universo é precisamente determinado pela lei, a primeira resposta tem usualmente sido que a proposição é uma "pressuposição" ou postulado do raciocínio científico. Bem, se isto é o melhor que pode ser dito a respeito do assunto, a crença está condenada. Suponhamo-la "postulada": tal não a torna verdadeira nem tampouco fornece o menor motivo racional para conferir-lhe qualquer credencial. É como se alguém viesse a pedir emprestado dinheiro e, quando solicitada uma garantia, ele replicasse que "postulou" o empréstimo[15].

Refletindo sobre o teor da experiência que evidencia a variedade e multiplicidade da natureza, parece não haver, de fato, qualquer fundamento positivo para a causalidade estrita. Abster-se do universo experiencial pode conduzir, de outro lado, à transcendentalidade como justificativa para a causação:

...eu não creio que qualquer pessoa, excluídas aquelas no estado de extrema ignorância no que respeita à lógica da ciência, possa sustentar que a precisa e universal conformidade dos fatos à lei seja claramente provada, ou mesmo tornada particularmente provável por quaisquer observações até agora efetuadas. Deste modo, o defensor da regularidade exata irá logo se ver levado a razões *a priori* para fundamentar sua tese[16].

Como, entretanto, podemos saber se um argumento *a priori* é verdadeiro? Vejamos a opinião do autor:

Mas, será dito, você se esquece das leis que são por nós conhecidas *a priori*, os axiomas da geometria, os princípios da lógica, as máximas de causalidade e outras tantas mais. Aquelas são absolutamente certas, exatas e sem exceção. A isto eu replico que me parece existir a mais positiva prova histórica de que as verdades inatas são particularmente incertas e misturadas ao erro e, portanto, *a fortiori* não sem exceção. Esta prova histórica é, evidentemente, não infalível, mas é muito forte. Por conseguinte, eu pergunto como você sabe que a verdade *a priori* é certa, sem exceções e exata? Você não o pode saber pelo *raciocínio*. Pois ele estaria sujeito à incerteza e à imprecisão. Então, deve-se considerar que você o sabe *a priori*; isto é, você toma juízos *a priori* para sua própria avaliação, sem críticas ou credenciais. Isto é barrar a porta da investigação[17].

Rejeitado o *a priori*, restaria afirmar que se pudéssemos eliminar os erros de observação e se estivéssemos num estágio final de investigação, dispensaríamos a teoria da probabilidade e a lógica dos eventos como modelos grosseiros de representação da realidade. Este ponto de vista, em sua essência, é o mesmo que fundamentou a fé einsteiniana num mundo determinado, cujo fluxo no tempo decorre, por necessidade lógica, das leis que o governam. Peirce, como homem de laboratório, onde se adestrou no confronto teoria-experimento, argumenta contra aquele ponto de vista, de modo simples, porém, a nosso ver, cabal:

15. *CP*, 6.39.
16. *CP*, 6.48.
17. *CP*, 1.144.

Tente verificar qualquer lei da natureza e você descobrirá que *quanto mais precisas suas observações, mais certamente elas evidenciarão afastamentos irregulares da lei.*

Estamos acostumados a atribuí-los, não digo erradamente, a erros de observação; não obstante, não podemos usualmente, dar conta de tais erros por qualquer viés antecedentemente provável. *Rastreie suficientemente suas causas e será forçado a admitir que eles se devem sempre à determinação arbitrária ou acaso*[18].

Este argumento parece colocar às avessas a fé determinista que pregaria que a evolução da representação fatalmente atingirá a determinação causal. A investigação mais apurada, ao contrário, evolui para *a indeterminação do objeto investigado, fazendo-se sujeito de sua própria representação. A precisão da experiência conduz à descoberta da imprecisão do mundo*[19].

Uma outra face sob a qual se explicita a inconceptibilidade do acaso ontológico, é desenhada com o argumento de que a variedade observada no fenômeno é resultado das diversas circunstâncias em que a lei é aplicada. Peirce replica a tal objeção observando que a crescente complexificação do universo não pode ser produto da lei. Por complexificação entenda-se o aumento da variedade confirmado por ciências como a História Natural e a Geologia. Verifiquemos este contra-argumento nas palavras do autor:

Você supõe que todas as especificações arbitrárias do universo foram introduzidas em uma única dose, em seu princípio, se é que houve um princípio, e que a variedade e complicação da natureza têm sido sempre tais quais elas o são agora. Mas eu, de meu lado, penso que a diversificação, a especificação, têm continuamente ocorrido. Fosse você perguntar porque penso assim e eu lhe daria minhas razões, quais sejam:

1. Examine qualquer ciência que lida com o curso do tempo. Considere a vida individual de um animal, de uma planta ou de uma mente. Olhe para a história dos estados, das instituições, da linguagem, das idéias. Examine a sucessão de formas evidenciadas pela paleontologia, a história de nosso planeta narrada pela geologia e o que o astrônomo é capaz de dizer no que concerne às mudanças do sistema solar. Por toda parte o fato primordial é o crescimento e a crescente complexidade[20].

Tal ordem de idéias leva Peirce a atribuir a diversidade a um princípio que efetivamente atua na natureza:

Destes fatos claros e onipresentes podemos satisfatoriamente inferir, através da lógica mais irrepreensível, que há, provavelmente, na natureza, algum princípio pelo qual a complexidade e diversidade das coisas pode ser crescente...[21]

18. *CP*, 6.46; os grifos são meus.

19. O Acaso como uma "medida de nossa ignorância" é negado por Peirce em diversas passagens. Ver por exemplo *CP*, 6.54-56, 6.74 e 6.612.

20. *CP*, 6.57-58. No texto, Peirce está replicando à objeção de um oponente fictício.

21. *Ibidem.*

Poder-se-ia acrescentar a este argumento um ponto que, aparentemente, Peirce não trabalhou, até onde pudemos nos estender em sua obra: como se explicaria a origem da "diversidade de circunstâncias" em que as leis operam? Num mundo regido estritamente pela causalidade, o que sustentaria a suposição desta "única dose" de diversificação modalmente isenta de necessidade? Parece-nos efetivar-se como uma contradição lógica admitir uma "diversidade", qualquer que seja, numa espécie de máquina cartesiana regida pelas leis da Física, como o é a concepção de mundo que Peirce rotula de necessitarista. A Lógica, no papel condutor da investigação metafísica, deve recusar o argumento da "diversidade de circunstâncias" por sua própria inconsistência.

As conseqüências da concepção de um universo estritamente regido pela lei levam, quando delas nos damos conta, a um estado de coisas dificilmente aceitável racionalmente. Admitamos que neste universo causal se tenha concretizado a fé de Einstein numa ciência capaz de representar seu objeto em seus mínimos detalhes, ou seja, uma hipotética situação em que tivéssemos atingido a verdade definitiva das teorias. Num tal estágio último de determinação, estaríamos aptos a prever o curso dos fenômenos em quaisquer de suas nuanças. Em particular, não há razão para excluir desta hipótese todo o universo fenomênico interior, matizado pelas qualidades de sentimentos e pela intencionalidade do pensamento, os quais seriam dedutíveis a partir de algumas leis:

> Assim, dado o estado do universo na nebulosa original, e dadas as leis da mecânica, uma mente suficientemente poderosa poderia deduzir destes dados a forma precisa de cada rabisco de todas as letras que estou agora escrevendo...[22]

É curioso imaginar que num tal mundo, um poeta poderia ter acesso a uma espécie de Ministério da Previsão, como cidadão, talvez, de uma sociedade de Orwell, dirigida por um Grande Irmão, e lá tomar ciência do poema que *irá escrever* dentro de um prazo minunciosamente determinado, subsumido que estaria a um complexo sistema de equações interagente com outro sistema descritivo do curso futuro do mundo. O poderoso computador daquele Ministério, de outro lado, poderia fornecer a história prevista da vida de qualquer cidadão comum apto a decidir se aquela história valeria ou não a pena ser vivida. O objetivo do Grande Irmão de Orwell ou do Mundo Admirável de Huxley da consecução de uma sociedade perfeita seria certamente atingido, não por um processo de intervenção seletiva do Estado, mas por dela participarem e por opção própria e individual, apenas aqueles cidadãos cujo "programa previsto de vida" fosse pleno de eventos felizes.

22. *CP*, 6.37.

Ora, admitindo a validade da primeira categoria fenomênica, ao se imaginar um mundo estritamente causal e epistemologicamente determinado, no qual não parece implausível conceber uma sociedade tal qual a anteriormente descrita, cai-se numa flagrante contradição lógica: a incondicionalidade da qualidade de sentimento, matiz mesmo da primeiridade interior, impede ser ela subsumida a um esquema causal. Ao admitirmos um mundo determinado ontologicamente e determinável epistemologicamente, somos levados a recusar aquele traço ubíquo da experiência revelado sob a primeira categoria fenomenológica.

Uma outra forma sob a qual surge o argumento necessitarista é a que concebe um *universo determinado*, porém, *epistemologicamente indeterminável*, ou seja, ela interpõe entre o universo e a consciência o espectro do *incognoscível*. A refutação deste argumento orbita axialmente em torno da função epistemológica que Peirce atribui a uma hipótese. Afirmar algo incognoscível é supô-lo inexplicável, já que uma explicação, como conceito, cumpre a função de predizer a conduta do objeto. Em outras palavras, supor incognoscível a tessitura última das leis é levantar uma hipótese explicativa que contradiz sua própria função de explicar:

> ...supor uma coisa inexplicável é não apenas falhar em explicá-la e, assim, elaborar uma hipótese injustificável, mas, pior ainda, estabelecer uma barreira no caminho da ciência e proibir toda tentativa de entender o fenômeno[23].

Inventariados os argumentos contra a objetividade da idéia de acaso, resta-nos retomar a razão pela qual tal idéia como hipótese metafísica cumpre sua função epistemológica, ou seja, reduz a multiplicidade da experiência à unidade do conceito. De um lado, conforme anteriormente exposto, o acaso, como propriedade de uma distribuição das qualidades nas coisas, subsume a variedade e diversidade da existência. Por outro, configurar-se-á a resposta à questão, formulada no final do capítulo anterior, sobre as relações entre *acaso e lei*. Tal resposta, curiosamente, principia por uma *pergunta* àqueles que, para Peirce, defendem o argumento de um mundo completamente determinado: qual a gênese das leis que o determinam? Afirmar a incognoscibilidade da origem das leis é recair na hipótese que se auto-contradiz por nada explicar. Atribuí-la a um gesto de um Criador, faz tornar lícita a pergunta sobre *Seus* propósitos. Como suas Criaturas, cumprir-nos-ia descartar, como um *Seu* propósito possível, o atributo do Amor, já que ele seria dificilmente pensável numa sociedade de Orwell ou Huxley, conforme foi imaginada. Tratar-se-ia de uma deidade estranha que faz do humano a instância

23. *CP*, 6.171.

do erro *num mundo que não erra*. Enfim, não parece absurdo perguntar: o que pretende Ele de nós se, de um lado nos confinamos à perene ignorância da estrutura de um mundo que se esvai da esfera do inteligível ou, de outro, contrariando o que evidencia a experiência, nos conformamos ao *fato bruto* da primeiridade interior e exterior subsumida à lei? Por conseqüência, na concepção necessitarista do universo, sob todas as suas roupagens, dificilmente é imaginável o espaço possível de um Deus:

> Supomos que aquilo que não examinamos é similar àquilo que examinamos, e que aquelas leis são absolutas e que todo o universo é uma máquina ilimitada operando através das cegas leis da mecânica. *Esta é uma filosofia que não deixa espaço para um Deus*! De fato, não! Ela faz, mesmo da consciência humana, cuja existência não pode ser negada, uma perfeita inutilidade e um *flâneur* sem função no mundo, com nenhuma influência possível sobre qualquer coisa – nem mesmo sobre si mesma[24].

Assim, em resumo, um mundo estritamente determinado pela lei deve levar às seguintes conseqüências:

a) se determinável, recai-se num universo de Orwell ou Huxley;
b) se indeterminável, configura-se o espectro do incognoscível, hipótese que nada explica, e por isto, se autocontradiz.
c) os defensores das alternativas a ou b, qùando argüídos sobre a origem da determinação ontológica, ou seja, sobre a gênese das leis, são levados a:
c_1) obra de um Criador, conquanto ininteligível;
c_2) incognoscibilidade.

Parece que em todas estas hipóteses há o traço comum da irredutibilidade final ao pensamento. Ora, pelo que já foi exposto, aqueles argumentos, finalizando num ponto tópico de ininteligibilidade, põem-se como força bruta irremovível para a consciência, impedindo a função mediadora da terceiridade. Não é outra coisa o que Peirce conceitua como o "barrar o caminho da investigação". Por fim, resta saber como o autor "abre o caminho da investigação", ao levantar uma hipótese que cumpre seu papel, isto é, *explica* a origem das leis:

> Que espécie de explicação pode, então, haver? Respondo que podemos esperar por uma explicação evolucionária. Podemos supor que as leis da natureza são resultados de um processo evolucionário[25]. [Ainda:] Mas, se as leis da natureza são o resultado de uma evolução, este processo evolucionário deve ser suposto ainda em progresso. Pois ele não pode estar completo na medida em que as constantes das leis não encontraram

24. *CP*, 1.162; os grifos são meus.
25. *CP*, 7.512.

nenhum limite possível último. Além disto, há outras razões para esta conclusão. Porém, se as leis estão ainda em processo de evolução de um estado de coisas no passado infinitamente distante no qual não havia quaisquer leis, segue-se que nem mesmo agora os eventos são absolutamente regulados pela lei[26].

Esta passagem evidencia a relação procurada entre *acaso e lei* com a derivação da segunda a partir do primeiro. Ora, como as leis não se encontram no fim do processo evolucionário, há um elemento fortuito que impede a total subsunção dos eventos à determinação causal. Abrindo-se as portas para esta hipótese explicativa, evidencia-se, também, um dos pontos centrais da Filosofia peirciana – seu Evolucionismo. Sob a ótica das categorias, afirmar que as *leis* derivam de um estado de coisas caótico, licita inferir que a terceiridade real resulta evolucionariamente da segundidade que caracteriza a *existência*, regida, nos seus primórdios, pela primeiridade que subsume o acaso[27]. Esta conclusão preliminar sobre o entretecimento das categorias é uma das conseqüências que suscita a questão acerca do modo como o geral da terceiridade pode ter gênese no particular da existência. Em outras palavras, o que é que Peirce pretende significar por Evolucionismo e qual o seu princípio regente?

Recorramos às palavras do autor:

Mas, se as leis da natureza são resultados da evolução, esta evolução deve proceder de acordo com algum princípio; e este princípio será, em si mesmo, da natureza de uma lei. Porém, ele deve ser uma lei que pode evoluir ou se desenvolver por si mesma...

Evidentemente ela deve ser uma tendência à generalização – uma tendência generalizadora... Contudo, a tendência generalizadora é a grande lei da mente, a lei de associação, a lei de aquisição de hábitos... Assim, sou levado à hipótese de que as leis do universo têm sido formadas sob uma tendência universal de todas as coisas à generalização e à aquisição de hábitos[28].

Desta hipótese sobre a origem das leis decorrem duas conseqüências notáveis – uma de teor metafísico e outra de caráter epistemológico. No viés metafísico, já no capítulo anterior havíamos admitido que a existência e, em particular, a exterioridade material na sua pluralidade têm sua conduta moldada, conquanto parcialmente, pela generalidade da lei. Ora, supondo a gênese da terceiridade real tecida numa tendência à aquisição de hábitos, e admitindo ser esta tendência uma eminente lei do universo mental, licita-se conjecturar sobre a natureza mental da matéria ou, mais amplamente, talvez, sobre uma possível matriz comum entre os universos mental e material[29].

26. *CP*, 7.514.
27. Sobre a ontogênese das categorias o leitor poderá verificar o capítulo 5.
28. *CP*, 7.515.
29. Verificar o desenvolvimento desta questão no capítulo seguinte.

A segunda conseqüência engendra-se no fato de que, se as leis estão num processo de evolução a partir de um estado de coisas subsumido ao acaso absoluto, seu entretecimento, como objeto de conhecimento, está destituído de determinação final. Epistemologicamente, seria absurdo pretender que a representação daquelas leis contenha uma determinação que a evolução ainda não lhes conferiu. Por conseguinte, a experiência, como sujeito do pensamento, não poderá impor à sua própria representação o tecido lógico da necessidade estrita. Se o caráter do universo não for estritamente causal, ou seja, se seu curso futuro não estiver *inscrito* no passado, como pretender que as ciências, como sua representação, tenham o poder de predizê-lo com uma exatidão que ele próprio não contém? Se cientificamente *erramos*, e a história tem mostrado o quanto, estamos também, na Filosofia peirciana, diante de um universo que *erra*. Não é outra coisa, pensamos, o significado da comparação dos desvios dos fatos em relação à lei com erros de observação:

> Entretanto, se lei é resultado de evolução, a qual é um processo permanente ao longo do tempo, segue-se que nenhuma lei é absoluta. Ou seja, devemos supor que os fenômenos em si mesmos envolvem afastamentos da lei análogos a erros de observação[30].

Este é o fundamento metafísico de uma doutrina epistemológica que Peirce denomina *Falibilismo*, a qual afirma ser nosso conhecimento falível, banindo, assim, o espectro da certeza absoluta em matérias de fato:

> Todo raciocínio positivo é da natureza de julgar a proporção de alguma coisa no todo de uma coleção pela proporção encontrada em uma amostra. Assim, há três coisas que nunca podemos esperar obter pelo raciocínio, a saber, certeza absoluta, exatidão absoluta, universalidade absoluta[31]. [Ainda:]...Naquelas ciências de mensuração que são as menos sujeitas a erro – a metrologia, a geodésia e a astronomia métrica – nenhum homem que se respeita divulga seus resultados sem lhes afixar os erros prováveis; e se esta prática não é seguida em outras ciências é porque nelas os erros prováveis são demasiadamente grandes para serem estimados[32], [e]...a infalibilidade em assuntos científicos parace-me irresistivelmente cômica...[33]

Não poderia ser outra a posição peirciana no que respeita à exatidão da ciência. Este atributo só poderia ter a dimensão máxima do objeto representado, o que torna a teoria das probabilidades um instrumento genuíno na construção das representações. A descrição das leis não poderá transgredir os limites em que elas próprias operam, conferindo aos fatos que lhes são afeitos uma razão de freqüência que os torna razoavelmente regulares. Parece que a máxima

30. *CP*, 6.101.
31. *CP*, 1.141.
32. *CP*, 1.9.
33. *Idem, ibidem*

errare humanum est poderia, licitamente, na Filosofia peirciana, incluir o mundo, sem pressupor um homem que "erra" diante de um objeto que é estritamente regido por leis perfeitas.

O substrato ontológico do Falibilismo é, de um lado, o reconhecimento do acaso como um princípio real responsável pelos afastamentos do fato em relação à lei, e, de outro, o entretecimento entre acaso e lei configurando o Evolucionismo. O Evolucionismo, tal qual conceituado, é, assim o cerne do Falibilismo: "...o falibilismo não pode ser apreciado em nada similar à sua verdadeira significância até que a evolução tenha sido considerada"[34].

Tal doutrina epistemológica na Filosofia peirciana é, de certo modo, já no século XIX, uma antecipação do que contemporaneamente se denomina *indeterminismo*, com a nuança do fundamento metafísico de que está destituída a maioria das epistemologias hoje vigentes. Sendo historicamente inegável que o conhecimento humano *cresce*, é facilmente assimilável a extensão do Evolucionismo do âmbito metafísico ao domínio epistemológico. A palavra crescimento traz o gérmen do Evolucionismo: "Evolução não significa outra coisa senão crescimento no mais amplo sentido da palavra"[35].

Mas, exatamente, no que concerne este crescimento?

De um lado, podemos dizer *crescimento da lei* e, de outro, *crescimento da representação destas leis.* Categorialmente poder-se-ia dizer, em ambos os casos, *crescimento da terceiridade*, o *locus* da generalidade modalmente necessária, seja ao nível da consciência, seja ao nível do mundo. Em resumo, o Falibilismo "é a doutrina de que nosso conhecimento nunca é absoluto, mas é como se sempre flutuasse em um *continuum* de incerteza e indeterminação"[36]. Este *continuum* de incerteza e indeterminação" além de configurar a provisoriedade da representação, prenuncia um conceito também chave na Filosofia de Peirce – o de continuidade[37], antevendo-se que algo contínuo deva perpassar a potencialidade do futuro, como o faz o vetor da evolução. Assim, a admissão da objetividade do acaso, não apenas se configura como hipótese explicativa para a diversidade observada na natureza, mas também responde à questão sobre a origem das leis. De outro lado, desta hipótese decorrem conseqüências epistemológicas e metafísicas notáveis, a exemplo da doutrina do Falibilismo e da questão sobre o caráter mental da matéria, ao se

34. *CP*, 1.173.
35. *CP*, 1.174.
36. *CP*, 1.171.
37. Verificar capítulo seguinte.

assimilar as leis que a subsumem a hábitos adquiridos no curso do tempo. Esta questão, juntamente com o conceito axial de *continuum*, considerados a seguir, estruturam um dos pavimentos centrais do edifício metafísico de Peirce.

4. Idealismo Objetivo e o Continuum

¡Oh dicha de entender, mayor que la de imaginar o la de sentir!

BORGES, *La Escritura del Dios.*

O capítulo anterior evidenciou que o Evolucionismo se traduz no crescimento da terceiridade, seja ao nível ontológico, seja na forma cognitiva ao nível da consciência. Esta concepção evolucionária surgiu como resposta à questão sobre a ontogênese das leis, e seu tecido lógico inicia-se na admissão objetiva do acaso como modo de ser da distribuição de qualidades na existência.

O realismo radical de Peirce, fundado em sua concepção do binômio generalidade-alteridade, não se consuma numa idéia causal do mundo, mas pressupõe um universo dinâmico cujo vetor aponta para o desenvolvimento da mediação natural, urdida na forma da lei, e pela mediação do pensamento cognitivo. Contudo, o Evolucionismo suscitou uma conseqüência notável ao fazer o surgimento das leis se identificar com uma tendência à aquisição de hábitos, o que é, inegavelmente, um predicado de natureza eidética*. Este predicado, tipificando uma regra primordial da mente, levou à conjectura sobre uma matriz de substrato eidético para a exterioridade material. Parece antecipar-se um idealismo de teor ontológico, objetivo, que faria do *eidos* algo não meramente acidental mas essencial no mundo.

* Utilizamos o termo "eidético" no sentido platônico de *eidos*, que designa a estrutura do Real e sua inteligibilidade.

Embora estejamos ainda longe de traçar com nitidez o teor deste idealismo, procuraremos mostrar como os seus germens estavam contidos na exposição do realismo peirciano. Naquele ponto desenhou-se, como condição de possibilidade para o pensamento, a realidade da terceiridade, ou seja, o caráter ontológico das leis que regulam a conduta do mundo. Em outras palavras, mostrou-se que a possibilidade da mediação requer a generalidade real. Uma vez admitido que o particular não é redutível à razão, o objeto do pensamento deve ser geral, constatando-se, simplesmente, o reconhecimento de Platão e Aristóteles de que "ciência é ciência do universal".

O exercício do pensamento requer, assim, o *Noêtón*, o inteligível, um objeto que, experienciado, se põe como sujeito do pensamento na construção de seu próprio conceito. Ora, ao se admitir um objeto geral, arquiteto de sua própria representação, parece ser difícil negar sua natureza eidética: "...o que pensamos não pode, possivelmente, ser de natureza diferente do próprio pensamento"[1].

E o que *positivamente* pensamos *não depende* do pensamento, como quesito central da concepção realista de mundo: "...aquilo que a *verdade representa é uma realidade.* Esta realidade, sendo cognoscível e compreensível, *é da natureza do pensamento*"[2].

Admitir que o objeto é real e da natureza do pensamento, é admiti-lo *geral, alter* e *eidético.* Já nossas conhecidas, da exposição do realismo, a primeira e segunda cláusulas fundamentam, respectivamente, representar a conduta do individual e destituir tal representação de qualquer poder de estatuir o objeto. A terceira, de outro lado, é condição para a inteligibilidade deste objeto.

Evidencia-se, nas palavras do autor que a conaturalidade do objeto pensado com o próprio pensamento soma-se à sua concepção de realidade. O entendimento, como faculdade da razão, não impõe a órbita do objeto nem o molda com suas regras como propõe Kant. Bem pelo contrário, o entendimento, *como fenômeno*, leva ao "dever ser" eidético do objeto na Filosofia peirciana. Não é outro o conteúdo de algumas passagens do comentário de Peirce à obra *Grammar of Science* de Karl Pearson[3]. Nele parece-nos clara a posição do autor no que respeita ao substrato de idealidade que permeia todo objeto do pensamento:

> De fato, não são os oponentes do professor Karl Pearson, mas ele próprio quem não assimilou completamente a verdade de que *tudo aquilo que possamos de qualquer*

1. *CP*, 6.339.
2. *CP*, 8.153; os grifos são meus.
3. *CP*, 8.132-156.

maneira conhecer é puramente mental. Tal é contrariado em pequenos detalhes como, por exemplo, quando ele formula sua resposta à questão sobre se a lei da gravitação regrava o movimento dos planetas antes de Newton ter nascido, para tratar da circunstância de que a lei da gravitação é uma fórmula que expressa o movimento dos planetas "em termos de uma concepção puramente mental". *Repetidamente, ao ter provado ser mental o conteúdo de uma idéia, ele parece pensar que provou ser seu objeto de origem humana*[4].

Admitindo a experiência como sujeito do pensamento – o agente *que faz pensar que* –, refletir sobre o conteúdo intelectual de uma idéia acerca de um objeto real conduz, por conseqüência, a concebê-lo eidético. A inteligência só é possível sobre o inteligível.

Uma contradição lógica espreita a suposição de que é de origem humana o caráter de idealidade presente nas leis naturais. No mínimo, parece insustentável o quesito de alteridade requerido pela concepção peirciana de realidade. Dificilmente é sustentável, também, emprestar ao objeto um caráter de idealidade sem colocar neste empréstimo a generalidade que toda idéia *mediativa* contém, numa flagrante negação do realismo. A qualidade eidética não se confina, deste modo, a objetos interiores à consciência, mas estende-se à exterioridade como condição de possibilidade da mediação.

Esta é a posição cabal de Peirce:

A natureza somente parece inteligível na medida em que parece racional, ou seja, na medida em que *seus processos são considerados similares a processos de pensamento*[5].

Parece haver uma espécie de rígido anteparo caracterizando um insuperável estranhamento entre sujeito e objeto nas filosofias de cunho nominalista. É como se um olho interno, perscrutando a tessitura do pensamento, esquecesse de se exteriorizar para a alteridade, buscando a possibilidade de *ser* daquele pensamento. O caráter de idealidade do realismo requer um olho que perpasse ambos os lados daquele anteparo:

A terceira categoria dos elementos dos fenômenos consiste no que chamamos de leis quando os contemplamos exteriormente apenas, mas que, *quando olhamos ambos os lados do anteparo, chamamo-los pensamentos*[6],

ou, mesmo, o ato radical de removê-lo:

4. *CP*, 8.145; os grifos são meus.
5. *CP*, 3.422; os grifos são meus.
6. *CP*, 1.420; os grifos são meus.

> Estamos acostumados a falar de um mundo externo e de um mundo interno de pensamento. Mas eles são apenas adjacências sem nenhuma linha fronteiriça real entre eles[7].

O realismo é assim mais do que a admissão dos universais para Peirce. A reflexão sobre a tessitura da realidade revela sua natureza intelectual. A conaturalidade entre representação e objeto real elimina a barreira nominalista entre sujeito e objeto, entre consciência e mundo. Esta "ausência de fronteiras" entre interioridade e exterioridade já havia sido prenunciada na Fenomenologia. Recordemos que o fenômeno sob as três categorias perpassa indiferenciadamente os mundos interno e externo. Ao fazer da inteligibilidade do mundo o cerne eidético da generalidade real, simplesmente se está subsumindo, metafisicamente, lei e mediação cognitiva à terceiridade, reconhecendo na primeira a natureza do pensamento.

A primeiridade, de outro lado, ao nível da Fenomenologia, traz em seu bojo a unidade imediata das qualidades de sentimento e a variedade do mundo, sob o selo comum da liberdade de ser. Ora, caberia perguntar: a conaturalidade admitida sob a terceira categoria entre exterioridade e interioridade, entre mundo interior e exterior, não se estende à primeiridade? Em outras palavras, variedade e sentimento seriam conaturais por estarem sob o mesmo modo de ser fenomenológico? Haveria uma matriz metafísica comum tornando o acaso da natureza do sentimento? No presente momento importa-nos, contudo, retomar as relações entre mente e matéria suscitadas no capítulo anterior, postergando, por ora, a solução destas questões[8]. Da teoria evolucionista sabemos ser a gênese das leis hábitos adquiridos que regram a pluralidade das coisas existentes. A aquisição de um hábito, não obstante, traduz-se numa tendência típica do universo mental, cujo tecido lógico é da natureza da generalização. Ora, a concepção de lei como hábito de conduta, como matriz de seu substrato eidético, harmoniza-se cabalmente com sua inteligibilidade. A inteligência exerce sua função intelectual sobre algo de sua natureza. Porém, a chave da relação entre mente e matéria está na admissão de que *se o universo material é provido de hábitos de conduta na forma de leis naturais, há que o conceber como uma forma de mente*. Este é o argumento central para a doutrina que Peirce denomina Idealismo Objetivo, concebendo um universo cujo pano fundo é eidético:

> A velha noção dualística de mente e matéria, tão proeminente no cartesianismo, como dois tipos de substância radicalmente diferentes, dificilmente hoje irá encontrar

7. *CP*, 7.438.

8. Requer-se para o tratamento das questões levantadas um estudo sobre a natureza metafísica do sentimento, desenvolvido no capítulo seguinte.

defensores. Rejeitando-a, somos levados a alguma forma de hilozoísmo, e o caso contrário denominado monismo. Surge, então, a questão se, de um lado, a lei física e, de outro, a lei psíquica devem ser consideradas:

a) como independentes, constituindo uma doutrina freqüentemente chamada *monismo*, mas que eu denominaria *neutralismo*; ou

b) a lei psíquica como derivada e especial, e apenas a lei física como primordial, o que é *materialismo*; ou

c) a lei física como derivada e especial, e somente a lei psíquica como primordial, o que é *idealismo*[9].

Discriminadas as possibilidades de relação entre mente e matéria, resta esclarecer no que concernem as diferenças entre uma lei psíquica e uma lei física. Vejamos, antes, entretanto, a análise do autor de cada uma das três alternativas:

A doutrina materialista parece-me bastante repugnante tanto à lógica científica como ao senso comum, desde que ela requer que suponhamos que um certo tipo de mecanismo irá sentir, o que seria uma hipótese absolutamente irredutível à razão – uma última e inexplicável regularidade, enquanto a única justificação possível de qualquer teoria é que ela tornaria as coisas claras e razoáveis. O neutralismo é suficientemente condenado pela máxima lógica conhecida como a navalha de Ockham, isto é, que não devem ser supostos mais elementos independentes que o necessário. O ato de colocar os aspectos interno e externo da substância em um par, parece torná-los ambos primordiais. *A única teoria inteligível do universo é a do idealismo objetivo, de que matéria é mente esgotada, hábitos inveterados tornando-se leis físicas*[10].

Pressupondo-se já clara para o leitor a posição de Peirce quanto à relação mente-matéria, convém, entretanto, aprofundar não só a distinção entre lei psíquica e física, mas também a relação entre mecanicismo e materialismo*. Iniciemos pela distinção entre aqueles dois tipos de lei. O próprio Evolucionismo evidenciou que uma lei de caráter eidético é configurada pela tendência à aquisição de hábitos. Sob o ponto de vista lógico, um hábito é uma regra geral de conduta e sua aquisição é um processo de generalização, da natureza, portanto, de um argumento indutivo. Enquanto regra geral de conduta, a lei de natureza psíquica se identifica com uma lei física, já que esta, também, subsume a conduta dos individuais que lhe são afeitos. Contudo, uma lei física é um hábito cristalizado, isto é, segundo a hipótese do Evolucionismo, ela é, em si, o resultado de um processo de generalização tipificando o que seja uma lei psíquica. Vejamos este argumento nas palavras do autor:

9. *CP*, 6.24.

10. *CP*, 6.24-25; os grifos são meus.

* Não há nenhum indício de que Peirce tenha, mesmo superficialmente, tido contato com a obra de Marx. O termo materialismo empregado pelo autor tem apenas a conotação explicitada no texto, sem relações, portanto, com a doutrina do Materialismo Dialético.

A lei do hábito exibe um contraste notável com todas as leis físicas no que respeita ao caráter de seus comandos. Uma lei física é absoluta. O que ela requer é uma relação exata. Assim, uma força física introduz, em um movimento, um movimento componente para ser combinado com o restante pelo paralelogramo de forças; mas o movimento componente deve efetivamente ocorrer exatamente conforme requerido pela lei da força. De outro lado, nenhuma conformidade exata é requerida pela lei mental. Além do mais, a conformidade exata estaria em manifesto conflito com a lei; desde que ela instantaneamente cristaliza o pensamento e frustra toda futura formação de hábito. A lei da mente apenas torna um dado sentimento mais propenso a surgir[11].

No universo interior é de se antever que um hábito adquirido, como representação de uma regra de conduta, deverá ser rompido sempre que a experiência evidenciar que a concepção subjacente à ação está equivocada. Este é o fator corretivo da experiência e a tradução mesma do predicado de "força" de que ela foi imbuída já na exposição da Fenomenologia: "...o que a experiência força um homem a pensar, é claro, ele deve pensar"[12].

O sentido de aprendizagem, de síntese, de ampliação e aperfeiçoamento dos conceitos é o significado próprio da evolução, concebível, apenas, se o caráter mental da consciência tiver a plasticidade necessária para *crescer*, rompendo com velhos hábitos que se consumam como inadequados à vivacidade e dinâmica de nosso próprio existir. O fato de errarmos e procedermos à correção do erro é um dos focos centrais da atuação da mente:

Esta tendência ao erro, quando você a coloca sob o microscópio da reflexão, parece consistir nas variações fortuitas de nossa ação no tempo. Mas escapa à nossa atenção que em tal variação fortuita nosso intelecto é alimentado e cresce. Pois sem esta variação fortuita, a aquisição de hábitos seria impossível e o intelecto consiste na plasticidade do hábito[13].

Esta variação fortuita traduz-se naquela dinâmica vivacidade necessária à vida mental:

Todos sabem que uma longa continuação da rotina do hábito torna-nos letárgicos, enquanto uma sucessão de surpresas ilumina admiravelmente as idéias. Onde existe um movimento, onde a história está em processo de formação, existe um foco de atividade mental, e tem sido dito que as artes e as ciências residem dentro do templo de Janus, que está aberto quando desperto e sonolento quando fechado[14].

Retomando, agora, as relações entre materialismo e mecanicismo, cumpre lembrar, do capítulo anterior, que a segunda doutrina

11. *CP*, 6.23.
12. *CP*, 2.138.
13. *CP*, 6.86; verificar também *CP*, 6.148.
14. *CP*, 6.301.

mostrou-se defensora do determinismo ontológico, concebendo, assim, um universo regido estritamente por uma estrutura causal. Esta doutrina deixa sem resposta, como vimos, a questão sobre a origem das leis e, tampouco, explica a diversidade constatável fenomenologicamente. Em torno dela ronda, quase necessariamente, o espectro do incognocísvel. Ora, na medida mesma em que o mecanicismo não dá espaço ontológico para a primeiridade e tampouco reconhece no fenômeno da unidade de consciência – caracterizada pelas qualidades de sentimento – algo da natureza do incondicionado, parece lícito inferir que, no interior desta doutrina, todo fenômeno psíquico estará subsumido às leis físicas. Não pode ser outra a conseqüência do materialismo, assumindo que tal doutrina faz da matéria e suas leis o elemento primordial do universo. Com esse pressuposto, todo fenômeno do universo mental estaria sob o domínio de leis físicas. No que importa à nossa análise de conseqüentes, a Lógica nos conduz, então, a identificar o materialismo e o mecanicismo como doutrinas que se confundem.

O pensamento peirciano requer, outrossim, um espaço autônomo para o fenômeno do sentimento. A própria exposição de seu sistema tem evidenciado, esperamos, que a reflexão sobre aquele fenômeno cumpre papel central nos argumentos contrários à causalidade absoluta. Das alternativas de relação entre mente e matéria, por conseguinte, aquela que faz da matéria uma forma exaurida de mente parece ser a única que unifica logicamente os conceitos até agora expostos, mantendo íntegra a estrutura categorial do sistema fenomenológico-metafísico de Peirce. Ao se assumir a hipótese da origem das leis como hábitos adquiridos, implicitamente se está admitindo que a matriz da terceiridade real é eidética. Esta é uma das razões do termo "objetivo" predicando o idealismo peirciano, reivindicando-lhe, com isto, um significado ontológico, em contraposição a idealismos de matiz subjetivo, a exemplo das doutrinas de Berkeley ou Kant. O idealismo de Peirce, ao romper a dualidade entre mente e matéria, rompe, também, com uma situação que faz da consciência uma espectadora passiva incapaz de reduzir à inteligibilidade um mundo estritamente guiado por cegas leis mecânicas[15].

Parece configurar-se um método de investigação que busca remover singularidades tópicas que obstaculizam o exercício do pensamento:

> Este método promete tornar a totalidade das coisas pensável; e é elementar que não existe outro modo de explicar qualquer coisa senão mostrar como ela traça sua estirpe no útero do pensamento... Isto é o que eu denomino Idealismo[16].

15. Verificar *CP*, 7.559-560.
16. *CP*, 7.563-564.

Esta matriz eidética que permeia sujeito e objeto, consciência e mundo, far-se-á, em verdade, *útero da natureza do pensamento*, requerendo que a Metafísica adentre os domínios de uma Cosmogênese[17].

O Idealismo Objetivo configura-se, assim, como uma doutrina que remove uma descontinuidade entre mente e matéria, preparando um espaço de reflexão sobre um conceito também chave na Metafísica peirciana – o de continuidade*. A parte seguinte do capítulo será dedicada à discussão deste conceito.

Peirce, em *Mind and Matter*, propõe:

> Em obediência ao princípio, ou máxima de continuidade, segundo o qual devemos imaginar as coisas contínuas na medida em que o possamos, realce-se que devemos supor uma continuidade entre os caracteres da mente e da matéria, tal que a matéria nada seria senão mente que teve seus hábitos cristalizados, fazendo-a agir com um alto e peculiar grau de regularidade mecânica ou rotina[18].

O que, então, vem a ser continuidade? "Todos nós temos alguma idéia de continuidade. Continuidade é fluidez, a fusão de partes em partes"[19].

Antevê-se que continuidade se refere à generalidade e não a uma pluralidade de individuais, numa provisória interpretação do que possa ser fusão de partes em partes, identificando-a com um sistema de relações e afeita, assim, à terceiridade. Peirce utiliza o termo *Synechism*, que traduziremos por Sinequismo, para nomear a doutrina da continuidade, esclarecendo a origem desta palavra: "A palavra *synechism* é a forma inglesa do grego *synechismós* de *synechés*, contínuo"[20].

A íntima relação do Sinequismo com o Idealismo Objetivo é novamente reafirmada, recusando-se a ruptura mente-matéria e, mais amplamente, qualquer forma de dualismo:

> O sinequismo, mesmo em suas formas menos vigorosas, nunca pode admitir o dualismo...
>
> Em particular, o sinequista não admitirá que os fenômenos físicos e psíquicos sejam inteiramente distintos – como se fossem categorias diferentes de substância ou lados inteiramente separados de um anteparo – mas insistirá que todos os fenômenos são de um único caráter, embora alguns sejam mais mentais e espontâneos e outros mais materiais e regulares[21].

17. Verificar capítulo seguinte.
* *CP*, 6.272-286.
18. *CP*, 6.277.
19. *CP*, 1.164.
20. *CP*, 7.565.
21. *CP*, 7.570.

Havíamos caracterizado que na Filosofia peirciana o incognoscível surge como uma singularidade tópica, uma descontinuidade irredutível à razão, ao constituir-se numa hipótese que nada explica e, por esse motivo, logicamente auto-contraditória. A evidência do afastamento de Peirce em relação ao kantismo estende-se à sua recusa em admitir entidades incognoscíveis "em si" produtoras do fenômeno, fazendo toda e qualquer causa numênica ser de natureza também fenomenológica:

> O sinequismo não mantém, certamente, relação alguma com qualquer incognoscível; mas não admitirá uma nítida ruptura dos fenômenos em relação a seus substratos. Aquilo que subjaz a um fenômeno e o determina, é, deste modo, ele mesmo, em certa medida, um fenômeno[22].

Embora estejamos ainda trabalhando com uma noção pouco precisa de continuidade, da qual se extraiu sua relação com a idéia de generalidade, parece ser eminente sua vinculação à terceira categoria: "A continuidade representa a Terceiridade quase à perfeição"[23].

Sabíamos do Evolucionismo que a terceiridade ontológica, fundadora do realismo peirciano e constituída por leis naturais, encontra-se num processo de formação, o que faz supor que uma continuidade perfeita seria uma cristalização final da terceira categoria. De qualquer modo, reforçando o vínculo entre continuidade e generalidade, em outras passagens[24] Peirce identifica a continuidade com o modo de ser de um todo e não dos individuais que possam constituir uma pluralidade.

Já na Fenomenologia, procuramos mostrar que a concepção de mediação trazia consigo a idéia de síntese, de aprendizagem. Ora, na medida mesma em que o Sinequismo rejeita dualismos, não no sentido categorial da experiência direta evidenciada pela Fenomenologia, mas significando impossibilidade de interposição de um terceiro elemento mediador e redutor da brutalidade do fato à inteligibilidade das representações, colocando-as num *fluxo* contínuo e correde um *continuum.*

De outro lado, o próprio Falibilismo já evidenciara a provisoriedade das representações, colocando-as num *fluxo* contínuo e corretivo imposto pela *história dos sujeitos que a experiência produz*, na sua função de *fazer pensar que*. Aprender significa não mais que estar

22. *CP*, 7.569.
23. *CP*, 1.337.
24. Examinar, por exemplo, *CP*, 4.219-221.

num fluxo contínuo e corretivo de nossas concepções positivas: "...toda apreensão de continuidade envolve uma consciência de aprendizagem"[25].

E, por que não dizer, também, a idéia de crescimento ligada à própria idéia de evolução da terceiridade?

> Algumas das idéias da proeminente Terceiridade que, devido à sua grande importância em *filosofia e em ciência*, requerem um estudo atento, são *generalidade, infinito, continuidade, difusão, crescimento e inteligência*[26].

Amalgamada a predicados quase naturalmente sintetizáveis à concepção de terceiridade, aparece pela primeira vez a idéia de *infinito*. De fato, na medida mesma em que conceituamos, na fundação do realismo, o *caráter potencial* da terceira categoria ao nível ontológico, como condição de possibilidade do *caráter preditivo* do pensamento, há que se esperar que o *esse in futuro* destes dois caracteres não se identifique com a finitude e definição dos individuais existentes. Lembremo-nos que *existência é um modo especial de realidade*, detentora da alteridade mas destituída de generalidade, pois se constitui numa pluralidade de fatos. Associando-se terceiridade e infinito, terceiridade e *continuum*, infere-se transitivamente que as idéias de infinito e continuidade devam estar associadas:

> Você prontamente verá que a idéia de *continuidade envolve a idéia de infinito*.. Continuidade envolve infinitude no mais estrito senso e *infinitude, mesmo num sentido menos estrito, vai além da experiência direta*[27].

Ora, "além da experiência direta" está a experiência mediata, reafirmando a vinculação estreita entre terceiridade e continuidade.

Havíamos, também, conceituado que a terceiridade não é redutível à segunda categoria, como realidade não o é à existência. Do mesmo modo como o individual perde sua identidade numa generalidade, parece não ser possível identificar a finitude do individual num *continuum*, já que ele seria uma singularidade tópica, uma descontinuidade em algo caracteristicamente geral. Não cremos ser outro o conteúdo da seguinte passagem da obra do autor:

> ...uma linha, por exemplo, não contém nenhum ponto até que a continuidade seja quebrada por marcar os pontos. Assim, parece necessário afirmar que um *continuum*, onde ele é contínuo e não fragmentado, não contém partes definidas; que suas partes são criadas no ato de defini-las e a sua precisa definição quebra a continuidade[28].

25. *CP*, 7.536.
26. *CP*, 1.340; os grifos são meus.
27. *CP*, 1.166-167; os grifos são meus.
28. *CP*, 6.168.

Ao ser "predicado de muitos", um geral não fornece quaisquer condições que tornem um sujeito mais identificável que outro no universo de sujeitos a ele sintetizáveis. Em outras palavras, a generalidade de um *continuum* é absolutamente indefinida na sua referência a qualquer individual que lhe seja afeito. Em particular, a *não existência* é, também, uma descontinuidade tópica que quebra a principal característica desta indefinição do *continuum*. Não é sem razão que na concepção kantiana de continuidade Peirce identifica uma falha associada à *não-existência:*

> O que é continuidade? Kant* a confunde com infinita divisibilidade, dizendo que o caráter essencial de uma série contínua é que entre dois de seus membros quaisquer, um terceiro pode sempre ser encontrado. Esta é uma análise maravilhosamente clara e definida; mas, infelizmente, desmorona ao primeiro teste. Pois, de acordo com ela, a série inteira de frações racionais, arranjada na ordem de sua magnitude, seria uma série infinita, embora as frações racionais sejam numeráveis, enquanto os pontos de uma linha são inumeráveis[29].

Obviamente Peirce não está negando aqui que a série de racionais seja infinita; a infinitude racional é numerável, mas não é contínua. A infinita divisibilidade não garante a continuidade devido à *não-existência* dos números irracionais associados à inumerabilidade dos pontos da linha. Embora infinitude esteja associada à idéia de *continuum*, pode-se concluir ser ela uma condição necessária conquanto não suficiente para definir continuidade. Por conseguinte, uma coleção infinita de individuais não identifica uma continuidade; tal identificação parece ser tão ilícita quanto confundir pluralidade com generalidade. Não é outra coisa que transparece em:

> Quebrando grãos de areia mais e mais, irá apenas torná-la mais fragmentada. Não irá fundir os grãos numa continuidade não rompida[30]. [E] um verdadeiro *continuum* é alguma coisa cujas possibilidades de determinação nenhuma multidão de individuais pode exaurir[31].

Examinando a definição de Aristóteles[32] – um *continuum* é alguma coisa cujas partes têm um limite comum[33] –, Peirce considera

* *Crítica da Razão Pura*; A169, B221 (nota original do texto). Nestes parágrafos na obra de Kant encontramos: "Toda sensação, portanto, e similarmente toda realidade na(o) [campo da] aparência, conquanto pequena ela possa ser, tem um grau, isto é, uma magnitude intensiva que sempre pode ser diminuída. Entre realidade e negação há uma continuidade de realidades possíveis e de possíveis percepções menores. Toda cor, como por exemplo o vermelho, tem um grau que, por pequeno que seja, nunca é o menor; assim, o mesmo ocorre com o calor, o momento da gravidade, etc. A propriedade de grandezas pela qual nenhuma de suas partes é a menor possível, isto é, pela qual nenhuma parte é simples, é chamada sua continuidade". Utilizamos a tradução para o inglês de Norman Kemp Smith, *Imanuel Kant's Critique of Pure Reason*, NY, MacMillan, 1978, das edições A e B desta obra de Kant.

29. *CP*, 6.120; cf. também *CP*, 3.569 e 4.121
30. *CP*, 6.168.
31. *CP*, 6.170.
32. Cf. *Physica*, 227a, 10; *Metaphysica*, 1069a, 5s.
33. Verificar *CP*, 6.122.

que a reunião das concepções kantiana e aristotélica pode produzir uma definição completa daquele conceito[34], eliminando-se a possibilidade de se encontrar elementos de uma classe que não estejam subsumidos à continuidade. Assim, a definição peirciana seria: *continuum é alguma coisa infinitamente divisível cujas partes têm um limite comum.*

Temos até agora associado a idéia de continuidade à terceira categoria, cujo tecido lógico é a necessidade imposta por uma regra que subsume os individuais pertinentes a seu universo. Esta associação, entrentanto, consumou-se pelo viés da *generalidade*, comum àqueles dois conceitos. Sob o ponto de vista da modalidade lógica, caberia perguntar se é lícita a vinculação entre possibilidade e continuidade, numa evidente intenção de estender, também, a concepção de *continuum* à primeira categoria de Peirce.

Já admitimos, anteriormente, o acaso ontológico como um modo de ser de distribuição das qualidades nas coisas, caracterizando-o como um princípio real responsável pela diversidade do mundo. Ora, enquanto um modo de ser, um princípio, deve ser considerado *geral* e, modalmente, associado à *possibilidade* e não à *necessidade* da lei. Com estas considerações, parece ser inequívoco o vínculo entre primeiridade e possibilidade. Contudo, seria lícito, retomando nossa questão, afirmar o amálgama entre primeiridade e continuidade? Parece que a *generalidade do possível* se traduz no cerne desta questão. Recorramos às palavras do autor:

> Quando dizemos que, de todos os possíveis lances de um par de dados, um trinta e seis avos exibirão um par de seis, a coleção de lances possíveis que não foram efetivados é uma coleção na qual as unidades individuais não têm identidade distinta. É impossível, assim, designar um daqueles possíveis lances que não foram jogados, porquanto a designação será aplicável a um definido lance possível; e esta impossibilidade não resulta de qualquer incapacidade nossa, mas do fato de que, em sua própria natureza, aqueles lances não são individualmente distintos. *O possível é necessariamente geral*; e nenhuma quantidade de especificação geral pode reduzir uma classe geral de possibilidades a um caso individual. É apenas a atualidade, a força da existência, que irrompe a fluidez do geral e produz uma unidade discreta. Desde Kant, a idéia de que o tempo e o espaço introduzem continuidade na natureza tem sido bastante difundida. Mas isto é um *anacoluthon*. Tempo e espaço são contínuos porque incorporam condições de possibilidade, *e o possível é geral, e continuidade e generalidade são dois nomes para a mesma ausência de distinção de individuais*[35].

Pelo viés da impossibilidade de identificação de individuais, seja numa generalidade, seja num *continuum*, permite-se estabelecer uma identidade entre estes dois conceitos e a relação entre primeiri-

34. Cf. *CP*, 4.122-123.
35. *CP*, 4.172; os grifos são meus. Examinar também *CP*, 5.526-532 e 7.209.

dade e continuidade. Resgatando que *existência*, cujo modo de ser é a segunda categoria, é o *locus* do individual, parece permissível afirmar, também, que continuidade estende-se apenas à primeira e terceira categorias. Assim, a segundidade, configurada pelo universo de individuais existentes em que cada um é *definidamente isto por não ser aquilo*, traduz-se numa pluralidade de atos de duas *potencialidades*: a primeiridade e a terceiridade.

Com base nos conceitos expostos, cremos ser possível afirmar que a continuidade da lei e do acaso confluem para o caráter descontínuo da existência, desenhando um vetor lógico do indefinido geral para o definido individual. Este é um ponto central em que as categorias podem ser identificadas logicamente com possibilidade, determinação e necessidade, nesta ordem, e onde o primeiro e terceiro modos são cobertos pela generalidade de um *continuum*.

Resta-nos, ainda, considerar a crítica de Peirce à concepção transcendentalista de espaço e tempo, vinculando-a à doutrina do Sinequismo. Convém, introdutoriamente, resgatar que a Fenomenologia evidenciou que a experiência mediata, caracterizando a terceiridade, se faz temporalmente, ou seja, a construção da representação geral só é possível no fluxo do tempo. Admitindo a generalidade ou continuidade do conceito, parece ser necessária a admissão da continuidade do tempo na interioridade da consciência, uma vez ser o tempo condição de possibilidade para o pensamento mediativo. Além disso, no que respeita ao espaço, deve-se acrescer que a sucessão de perceptos na consciência se dá espacialmente, urdindo o *continuum* de espaço-temporalidade do conceito.

Sob o ponto de vista exterior, contudo, já havíamos admitido que a condição de possibilidade de toda mediação cognitiva é uma realidade tecida por *generalidade* e *alteridade*, predicados aos quais o Idealismo Objetivo acresceu *inteligibilidade*. Com este pressuposto, parece divisar-se uma contradição lógica imaginar que a estrutura espaço-temporal da exterioridade se traduziria numa somatória de lugares e instantes, ou seja, numa pluralidade descontínua. À semelhança do universo interior, aquilo que se consuma no mundo como da natureza do pensamento, requer as mesmas condições de possibilidade.

Ao não se admitir espaço e tempo como *continua* reais, ficam eles confinados à categoria da existência, ao descontínuo da segundidade, destituindo, num flagrande absurdo lógico, a terceiridade objetiva de estrutura espaço-temporal. Espaço e tempo reais incorporam condições de possibilidade[36] para a terceiridade real e esta

36. Cf. também *CP*, 1.412, 4.498-499, 6.92 e 8.114.

torna possível a representação na consciência, fazendo com que aquela continuidade espaço-temporal seja *mediatamente* condição de possibilidade para o pensamento mediativo. O cerne deste argumento orbita, parece ser óbvio, em torno do realismo adotado por Peirce, que admitindo, de um lado, o sentido interno dos *continua* espaço e tempo, fá-lo possível, afastando-se do kantismo, apenas quando fundado nas condições de um *continuum* real de mesma natureza. Pertinentes à fragmentação que tipifica a segundidade, estão os modos existenciais do espaço e do tempo[37], constituídos pela pluralidade factual que requer seu proverbial *hic et nunc.*

É da nossa experiência a crença em que Aquiles ultrapassará a tartaruga[38]; a continuidade do espaço e do tempo garante o *continuum* de velocidade. Não é pela somatória de instantes e pontos discretos que se removerá o sorriso de Zenão.

Do Evolucionismo, não obstante, deriva não haver razão plausível para supor que quaisquer *continua* sejam perfeitos, incluindo as continuidades do espaço e do tempo. Recorde-se que na Fenomenologia especulamos sobre a possibilidade de haver alguma forma de ruptura num tempo real, ao modo do que é verificado na experiência interior de primeiridade. Esta questão, ainda não resolvida[39], adquire maior vigor ao lembrarmos que tudo o que se vincula à terceiridade está subsumido a um processo evolucionário, fazendo com que se suponha, por isto, o inacabamento de qualquer *continuum* real. Como conceito de gênese matemática, a continuidade adentra a Metafísica e a Epistemologia como uma afiada arma lógica: "Quando estudarmos o princípio da continuidade, ganharemos uma concepção mais ontológica de conhecimento e de realidade"[40].

No âmbito de uma "concepção mais ontológica de conhecimento" exploramos até agora o Falibilismo, doutrina que evidenciou seus laços com o Sinequismo ao configurar que toda representação cognitiva encontra-se num *continuum de incerteza e indeterminação*[41], fazendo-a tensionar-se para o futuro num processo evolutivo, uma vez que "É da natureza do pensamento crescer"[42].

De outro lado, o fundamento ontológico do Falibilismo urde-se na realidade da primeiridade. *O objeto do conhecimento, ao se fazer sujeito do pensamento, impõe os limites de determinação de sua representação.*

37. Cf. *CP*, 5.458-459 e 5.463.
38. Cf. *CP*, 6.177-182.
39. Verificar a solução desta questão no capítulo seguinte.
40. *CP*, 4.62.
41. Rever nota 36 do capítulo anterior.
42. *CP*, 2.32.

No que respeita à concepção de realidade, o Sinequismo revelou sua íntima relação com a questão dos universais, a ponto de o autor traduzi-la para o universo daquela doutrina: "Assim, a questão do nominalismo e realismo assume esta forma: são reais quaisquer *continua*?"[43].

De outro viés, eliminando a ruptura entre mente e matéria e afirmando-as sob um substrato comum, o Idealismo objetivo associou-se ao Sinequismo, tornando a totalidade das coisas pensáveis num fluxo contínuo e evolucionário.

Com o próximo passo da investigação metafísica, surge a questão de toda ontogênese, que se esteia, também, no princípio da continuidade: "Se todas as coisas são contínuas, o universo deve ter sofrido um contínuo crescimento da não-existência à existência"[44].

Esta suposição, objeto do capítulo que se segue, requer o compromisso de manter aberta a rota da pesquisa, significando não lhe antepor o inexplicável. O incognoscível é uma singularidade tópica que o Sinequismo torna sem significado possível para a epistemologia. Não à toa Peirce faz deste compromisso a primeira regra da razão:

> A primeira e, em um sentido, a única regra da razão, é aquela de que a fim de aprender, você deve desejar aprender, e com tal desejo não se satisfazer com o que você já se inclina a pensar, seguindo-se um corolário que é digno de ser inscrito em todos os muros da cidade da Filosofia: *Não bloqueie o caminho da investigação*[45].

43. *NEM*, p. 343.
44. *CP*, 1.175.
45. *CP*, 1.135; os grifos são meus.

5. A Cosmologia: O Fundamento Ontológico das Categorias

Something mysteriously formed,
Born before heaven and earth,
In the silence and the void,
Standing alone and unchanging,
Ever present and in motion.

LAO TSU, *Tao Te Ching (XXV).*

Vimos, no capítulo anterior, que a doutrina do Sinequismo advoga que a concepção de *continuum* estende-se do estatuto ôntico ao epistêmico. O inventário fenomenológico na Lógica peirciana é uma classificação de conseqüentes. A busca de seus antecedentes é uma tarefa de uma teoria geral da realidade, ou seja, a Metafísica. Nela, o Sinequismo assume papel primordial para estabelecer continuidade entre mente e matéria, fundamento mesmo do Idealismo Objetivo, e desvendar as condições de possibilidade do Evolucionismo – potencialidades engendrando atos no *continuum* do espaço e do tempo.

Do viés epistemológico, a recusa do incognoscível traduz-se na recusa da brutalidade do inexplicável; o pensamento e a representação repugnam a asfixia. Bem pelo contrário, a procura dos antecedentes gerais para o universo da experiência segue o curso de uma ciência especial, que erige hipóteses capazes de serem confrontadas com a classe de fatos que lhe é objeto. Este procedimento garante banir singularidades tópicas da representação e manter o *continuum* entre conhecimento e mundo. Um mundo sob evolução, um conhecimento sob evolução. O corte transversal em ambos, no tempo, revela incompletude e tensão para o futuro.

O vetor deste vir-a-ser desenhou-se na própria exposição do Evolucionismo, quando dele se extraiu a derivação da lei a partir do acaso, como tendência à aquisição de hábitos, hipótese que se harmoniza logicamente com a matriz de idealidade do mundo.

Estabelecida a ontogênese das leis, como generalidade real cuja tessitura é a necessidade lógica, restam questões cruciais no que respeita à construção da ontogênese do *continuum* de possibilidades. A Metafísica deverá adentrar a porta da Cosmologia, retroagindo ao princípio primeiro de todo *continuum*: "Como, então, pode ter sido derivado um *continuum*?[1]"

Tal questão deve abrir o caminho para uma hipótese lógica:

> ...Olhando para o curso da lógica como um todo, vemos que ela procede da questão para a resposta – do vago para o definido. E, assim, da mesma maneira, toda a evolução que conhecemos procede do vago para o definido. O futuro indeterminado torna-se o passado irrevogável. Na frase de Spencer, o indiferenciado diferencia-se. O homogêneo torna-se heterogêneo. Independentemente de como ele possa ser em casos especiais, devemos, por conseguinte, supor que, como uma regra, o *continuum* tem sido derivado de um *continuum* mais geral, um *continuum* de mais alta generalidade[2].

O tempo faz, da potência, ato. Mas o tempo, como a condição de possibilidades da passagem do indefinido ao definido, é em si mesmo um *continuum* e, como tal, requer que certa forma de regularidade o licite como ser. Não há tempo real sem a realidade da Lei: ambos são concomitantes. No sistema peirciano, o realismo ontológico substancia-se na objetividade do geral e do tempo; desviá-los para o sujeito é cair em alguma forma de nominalismo. Esta questão do tempo, configurando a possibilidade de se construir uma cosmogênese, é cautelosamente tratada por Peirce:

> A metafísica tem de considerar o universo completo do ser. Ela tem, portanto, de fazer algo como supor um estado de coisas no qual aquele universo não existia, e considerar como ele poderia ter surgido. Entretanto, esta proposição necessita emendas. Pois o tempo é em si mesmo alguma coisa organizada, possuindo sua lei ou regularidade, de tal modo que o próprio tempo é uma parte daquele universo cuja origem estará sendo considerada. Temos, deste modo, que supor um estado de coisas anterior à organização do tempo. De conformidade com isto, quando falamos do universo como "surgindo", não o fazemos literalmente. Pretendemos falar de algum tipo de seqüência, digamos uma seqüência lógica objetiva; mas não intencionamos, ao falar dos primeiros estágios da criação antes do tempo ter sido organizado, usar "antes", "depois", "surgindo" e palavras do gênero em um sentido temporal. Mas, para os propósitos de comodidade de linguagem, podemos nos valer destas palavras[3].

1. *CP*, 6.191.
2. *CP*, 6.191.
3. *CP*, 6.214.

Este pequeno parágrafo de "A Lógica dos Eventos", de 1898[4], antecipa o acurado tratamento lógico que Peirce dedicou à sua Cosmologia. Fundamental para os propósitos deste trabalho é rastrearmos *pari-passu* os parágrafos seguintes:

> A condição inicial, antes da existência do universo, não foi um estado de um ser puro abstrato. Ao contrário, foi um estado de simplesmente absoluto nada, nem mesmo um estado de vazio, pois mesmo o vazio é alguma coisa. Se vamos proceder de um modo lógico e científico, devemos, a fim de considerar todo o universo, supor uma condição inicial na qual o universo completo foi não existente, e, assim, um estado de absoluto nada[5]. [Ainda:] Começamos, então, como nada, puro zero. Mas isto não é o nada da negação. Pois *não* significa *outro que* e *outro* é meramente um sinônimo do numeral ordinal *segundo*.
>
> Como tal ele implica um primeiro; enquanto o presente zero puro é anterior a todo primeiro...[6]

Desenha-se, assim, algo que antecede as próprias categorias; algo que deverá prenunciar a primeiridade como *primeira*. Sua construção, entretanto, na seqüência lógica, passará ainda por outras considerações:

> ...O nada da negação é o nada da morte, que se torna segundo, ou posterior, a todas as coisas. Mas este puro zero é o nada de não ter nascido. Não há nenhuma coisa individual, nenhuma compulsão, externa ou interna, nenhuma lei. É o nada germinal, no qual todo o universo está envolvido ou prenunciado. Como tal, ele é possibilidade absolutamente indefinida e ilimitada – possibilidade sem fronteiras.
>
> Não existe nenhuma compulsão e nenhuma lei. Ele é liberdade sem fronteiras. Deste modo, nenhuma necessidade havia de um ser *potencial* no estado inicial[7].

Esta ampla liberdade sem limites é bem caracterizada como não se identificando com qualquer ausência de um ser. Tal seria uma singularidade tópica da natureza de uma dualidade; e dualidade tipifica a existência como segunda categoria dos fenômenos. Este estado inicial anterior ao tempo como modo de ser de uma lei é, certamente, anterior a um espaço tal qual o podemos fisicamente conceber: tri ou quadridimensional. Esta dimensionalidade é limitada e, assim sendo, finita; ela não cabe em um nada absoluto.

A que, porém, poderia dar origem este início?

4. Em *CP*, 6; Cap. 8, *Objective Logic*, §1, "The Origin Of the Universe".
5. *CP*, 6.215.
6. *CP*, 6.217.
7. *Idem, Ibidem.*

Agora surge a questão sobre o que resultou necessariamente deste estado de coisas? Mas a única resposta sã é que onde a liberdade foi sem fronteiras nada em particular necessariamente resultou...[8]

A necessidade lógica requer, de fato, alguma forma de regra que constranja o próximo ser na seqüência, ou seja, obrigue-o a um modo ontológico inscrito no antecedente. Certamente nada deste caráter pode derivar de um estado de coisas absolutamente livre. Onde não há lei, não há constrição. Um modo constritivo é um modo de argumento dedutivo; de duas premissas extrai-se uma conclusão necessária. Ora, não é outra coisa que irá Peirce anunciar em sua cosmogênese: um universo ilimitado de possibilidades não poderá ser trabalhado ao nível da necessidade dedutiva. Esboçam-se os traços ontológicos de uma Lógica das possibilidades, uma Lógica hipotética. Esboçar-se-á, também, uma Lógica da ontogênese das leis, ou indutiva. Não obstante, no realismo radical de peirce, estas formas lógicas fundam-se no mundo, isto é, objetivamente:

Não obstante, no realismo radical de Peirce, estas formas lógicas fundam-se no mundo, isto é, objetivamente:

Toda tentativa de entender qualquer coisa – toda pesquisa – supõe, ou no mínimo *espera*, que os próprios objetos de estudo em si mesmos estejam sujeitos a uma lógica mais ou menos idêntica àquela que empregamos[9].

E o que se poderia esperar de um universo de fundo matizado pela idealidade? Este ponto requererá um exame mais detalhado. Deixemo-lo, por ora, em seu incompleto entretecimento, retornando à Cosmologia.

Recusando, logicamente, a dedutividade na formação do universo, Peirce nitidamente afasta-se de Hegel, ao negar qualquer derivação necessária na seqüência ao absoluto nada:

...Nesta proposição reside a diferença primordial entre minha lógica objetiva e aquela de Hegel*. Ele diz, se existe qualquer sentido em filosofia, todo o universo e todo aspecto seu, conquanto minucioso, é racional, e foi constrangido a ser como é pela lógica dos eventos, tal que não existe princípio de ação no universo senão a razão. Mas eu replico, esta linha de pensamento, embora comece corretamente, não é exata. Um escorregão lógico é cometido; e a conclusão encontrada é manifestamente discrepante da observação. É verdade que todo o universo e todo aspecto seu deve ser considerado como racional, tal como é evidenciado pela lógica dos eventos. Mas não se segue que ele é "constrangido" a ser o que é "pela lógica dos eventos"; pois não é necessário supor que a lógica da evolução e da vida seja daquele tipo tosco que força de modo absoluto uma dada conclusão. *A lógica pode ser aquela da inferência indutiva ou hipotética...*

8. *CP*, 6.218.

9. *CP*, 6.189; verificar a exposição da Lógica Objetiva de Peirce no capítulo seguinte.

* Cf. 5.79 (nota original da edição dos *Collected Papers*).

O efeito deste erro de Hegel é que ele é forçado a negar [o] caráter fundamental de dois elementos da experiência que não podem resultar da lógica dedutiva[10].

No capítulo 3, enfatizamos que um mundo estritamente regido pela lei se auto-deduziria do passado para o futuro, não dando espaço à espontaneidade no fenômeno, ou seja, ao primeiro modo de ser – a primeiridade. Um mecanicismo que a Faneroscopia não evidencia e que o Idealismo Objetivo e o Sinequismo rejeitam no seu estatuto de ciências do real ou doutrinas do âmbito da Metafísica. O imbricamento lógico da Cosmologia no sistema peirciano não poderia, assim, admitir, de início, um elemento regulador da seqüência de eventos. Vejamos, então, qual poderia ser o próximo evento:

Digo que nada "necessariamente" resultou do Nada de liberdade sem limites. Isto é, nada de conformidade com a lógica dedutiva. Mas tal não é a lógica da liberdade ou possibilidade. A lógica da liberdade, ou potencialidade, é aquela que anulará a si mesma. Pois se ela não se auto-anular, ela permanece completamente inútil, uma potencialidade do nada-fazer; *e uma potencialidade completamente inútil é anulada pela sua completa inutilidade*[11].

Uma potencialidade que não se faz ato é algo que se auto-aniquila. Anuncia-se o gérmen do Pragmatismo e de um modo muito estranho para os que o consideram uma regra utilitária. É o que se examinará detidamente no capítulo reservado à fundação metafísica daquela doutrina. Algum jogo deve ser jogado, sob pena de se descaracterizar como tal. Uma espécie mágica de dado de infinitas faces deve-se preparar para algum tipo de decisão – definir-se da indefinição que se auto-destrói. Que alguma decisão foi tomada, demonstra-se cabalmente pelo fato de agora a estarmos pensando. Mas qual? Esta existência, de modo imediato? Uma singularização radical logo após uma potencialidade sem limites? Certamente deverá haver alguma forma de graduação até modos mais tópicos desta potencialidade inicial, para que se aceite logicamente a afirmação de que todo *continuum* derivou de um *continuum* mais geral, como visto anteriormente.

Não é outro o caminho peirciano:

Não quero dizer que potencialidade resulta imediatamente em atualidade. Mediatamente talvez o faça; mas o que imediatamente resultou foi que aquela potencialidade ilimitada tornou-se potencialidade deste ou daquele tipo – isto é, de alguma *qualidade...*[12]

10. *CP*, 6.218; os grifos são meus.
11. *CP*, 6.219; os grifos são meus.
12. *CP*, 6.220.

Vimos, na Faneroscopia, que qualidade tem o modo de ser de uma talidade. Não poderia ser outro o passo de uma potencialidade ilimitada, que, como primeira, nada deriva de si necessariamente. Estamos, entretanto, distantes de um universo de dualidades que caracteriza a segunda categoria. A cosmogênese deverá evidenciar sua inscrição num *continuum* de natureza eidética, antecedendo o caráter dual da existência e para então, em seguida, derivá-la. Se de um *continuum* de potencialidade irrestrita, e portanto, de generalidade sem quaisquer fronteiras, decorre uma potencialidade "deste ou daquele tipo", deve haver, neste passo, algum grau de singularização, embora arbitrário:

> Assim, o zero de possibilidade vazia, pela lógica evolucionária, lancou-se à *unidade* de alguma qualidade. Isto constituiu uma inferência hipotética. Sua forma foi:
> Alguma coisa é possível,
> Vermelho é alguma coisa
> Vermelho é possível[13].

E o vermelho não é necessário, é possível. A inferência hipotética se substancia como o que pode ser; sua conclusão mantém a integridade do espontâneo, pois uma qualidade é uma mera possibilidade.

A Faneroscopia havia evidenciado que uma qualidade de sentimento é uma talidade una. Sua caracterização não comporta qualquer dualidade; na unidade de consciência não há sentido de reação: "...sentimento é simplesmente uma qualidade de consciência imediata"[14].

Pelo viés da qualidade e do sentimento como modos da unidade, Peirce tentará resgatar a idealidade do mundo:

> ...uma qualidade é uma consciência. Não digo uma consciência desperta – mas ainda alguma coisa da natureza da consciência. Uma consciência adormecida, talvez. Uma possibilidade, então, ou potencialidade, é um *matiz* específico de consciência; mas é um *matiz* de consciência, uma consciência potencial...[15]

Este é, consideramos, um dos pontos cruciais da Cosmologia peirciana, onde o imbricamento entre *continuum*, potencialidade, possibilidade, qualidade, sentimento, unidade e consciência deve ser suficientemente nítido para que dele se engendre a gênese da idealidade e o surgimento lógico das categorias. O passo seguinte será examinar o que é uma consciência-qualidade ou como Peirce a

13. *CP*, 6.220.
14. *CP*, 1.306.
15. *CP*, 6.221.

denomina, uma *quale*-consciência. Antes, porém, convém resgatar uma articulação já feita em capítulos anteriores, notadamente aqueles vinculados ao Indeterminismo Ontológico e ao Sinequismo.

Toda potencialidade, já o sabemos, é da natureza de um *continuum*. De outro lado, lei e acaso se expressam potencialmente como necessidade e possibilidade. Ora, todo *continuum*, na medida mesma em que nele não são distingüíveis individuais, isto é, não há pluralidade capacitada para esgotá-lo, enquanto possibilidade não está subsumido a uma seqüência temporal. A pura possibilidade não é regular no tempo. Seu compromisso parece, assim, ser somente com o presente. Como potencialidade, na sua incompletude ontológica, *pode* se fazer ato no futuro, mas *não intenciona*, necessariamente, *o ato presente para um futuro*, como, de outro modo, o faz a potencialidade da lei. Não é outro o caso de uma distribuição equiprovável, na qual não há condicionalidade temporal entre os eventos. A equiprobabilidade potencial de um *continuum* exime-o de quaisquer relações de ordem entre os individuais que pode produzir.

Tais considerações aproximam-se de um paradoxo, já que um *continuum* de eventos independentes ou equiprováveis, que tipifica o que temos designado por Acaso Absoluto, de um lado, compromete-se com o presente por não ser dedutível do passado e, de outro, aponta para o futuro como tessitura potencial. A solução, pensamos, está em que os individuais de um *continuum* de possibilidades não são intencionalizados por uma regra, embora, este *continuum*, como acaso absoluto que corta o fluxo do tempo num instante presente, deixa no evento uma marca que tem permanência temporal. Se se admitir o fluxo contínuo do tempo do passado para o futuro, sem uma descontinuidade tópica no presente, não há espaço ontológico para o acaso, cujo modo de ser descarta qualquer seqüência ordenada e causal. Embora tenhamos seguido a trilha de uma reflexão sobre a natureza de um *continuum* de possibilidades, de outro viés Peirce argumenta:

> Quando perguntamos porque o acaso produz efeitos permanentes, a resposta natural que escapa de nossos lábios é que isto se deve à independência dos diferentes instantes de tempo. Tendo ocorrido uma mudança, não há nenhuma razão particular pela qual ela não deveria ter ocorrido. Se um homem ganhou um napoleão em uma mesa de jogos, ele não está mais apto a perdê-lo do que estava de início. Mas, tão logo deixemos escorregar a observação sobre a independência dos instantes do tempo, encontramo-nos chocados por ela... E embora possa ser dito que continuidade consiste em uma junção de coisas que são diferentes e permanecem diferentes, de tal modo que sejam em certa medida dependentes umas em relação às outras e ainda em certa medida independentes, isto é apenas verdade de partes finitas do *continuum*, não dos elementos últimos nem mesmo das partes infinitesimais. Mas é verdade, indubitavelmente, que a permanência dos efeitos do acaso é devida à independência dos instantes do tempo. Como resolver este quebra-cabeças? A solução para ele reside nisto; que *o tempo tem um ponto de descontinuidade no presente*. Esta descontinuidade aparece de uma forma

em ações conservativas, onde o instante presente difere absolutamente de todos os outros instantes, enquanto aqueles outros apenas diferem em grau; e a mesma descontinuidade aparece em outro forma em toda a ação não conservativa, *onde o passado é rompido do futuro como o é em nossa consciência...*[16]

Anuncia-se, assim, a solução da questão levantada no primeiro capítulo, atinente com a possibilidade de ruptura do tempo objetivo à semelhança do que revela a experiência interior de primeiridade. Cremos ser esta a matriz que galvaniza a miríade de conceitos que surgem, de início, na Faneroscopia, apresentam-se na lógica dos eventos e desenham-se numa teoria da realidade, todos eles subsumidos à primeira categoria. Somente ela se capacita para plasmar a presentidade do incondicionado; como o modo de ser das qualidades monádicas, identifica-se com a natureza da consciência imediata; aquela consciência que é para si mesma sem se mediatizar no tempo. Seu espaço é o de uma descontinuidade entre passado e futuro, criado pela natureza mesma de sua potencialidade possível, que como *continuum* de possibilidades se exime do passado e não se intencionaliza no ato *para* um futuro. Nesta medida é que vemos possível a identidade entre um *continuum* de qualidades e consciência imediata. Este, cremos, é o substrato da gênese mental do universo, precedendo, ainda, quaisquer dualidades que caracterizam a existência como o *locus* do individual. O passo do *absoluto nada* para uma *potencialidade de qualidades* significa, apenas, *alguma* determinação, algum modo do ilimitado se limitar, embora, ainda, destituída de quaisquer traços que façam o próximo passo ser desenhado por alguma forma logicamente necessária.

Remetâmo-nos, agora, à *quale*-consciência, procurando buscar, primordialmente, a idéia de unidade que atinge o universo da qualidade e da consciência, e resgatando o significado metafísico de sentimento:

Se um homem é cego para os elementos vermelhos e violetas da luz e apenas vê o elemento verde, então todas as coisas aparecem-lhe de uma única cor, e aquela cor é um verde de intensidade colorífica além de qualquer coisa que eu, com olhos normais, possa ver ou imaginar. Tal é a cor com que todas as coisas aparecem para ele. Mas desde que todas as coisas parecem semelhantes neste aspecto, elas nunca atraem sua mínima atenção. Ele pode ser considerado morto para elas. Se o homem é, ao mesmo tempo, surdo, sem olfato ou gustação, e privado de sensações tácteis, então é provável que o verde será ainda mais cromático; pois suponho serem as cores, para nós, de algum modo, diluídas por sensações tácteis. Mas pela própria razão de ser ela seu próprio tipo de sensação, ele estará mais completamente alienado de sua *quale*... Esta ilustração põe sob a luz a distinção entre dois tipos de consciência, a *quale*-consciência e aquele tipo de consciência que é intensificada pela atenção que, objetivamente considerada, eu designo por *brilho* e, como uma faculdade, eu posso chamá-la *vivacidade*[17].

16. *CP*, 6.86; os grifos são meus.
17. *CP*, 6.222.

A *quale*-consciência parece deter, assim, a unidade de um sentimento, identificando-se com a idéia de qualidade de sentimento; a consciência deste sentimento não se põe como algo distinto da qualidade que o caracteriza. Não há dualidade, pois que esta seria da natureza comparativa de uma experiência passada com uma que se apresenta como presente, conforme já havíamos conceituado na Fenomenologia. Na medida mesma em que esta experiência de unidade é apenas presente, ela não comporta quaisquer relações binárias, seja para com o passado, seja na referência ao futuro. Disto decorre, ainda, a impossibilidade de uma relação de mediação de um terceiro, caracterizando uma conexão entre passado, presente e futuro. Uma qualidade, na sua unidade, tem por referência apenas sua própria interioridade:

> Cada *quale* é em si mesma o que é para si mesma, sem qualquer referência a qualquer outra. É absurdo dizer que uma *quale*, considerada em si mesma, é idêntica ou distinta de outra. Não obstante, uma consciência comparadora afirmá-las-a semelhantes. Elas são semelhantes para a consciência que compara, embora nem iguais nem diferentes em si mesmas[18]. [Ainda:] ...Na medida em que *qualia* possam ser consideradas como tendo qualquer coisa em comum, aquilo que pertence a uma e a todas é unidade...[19]

Na mesma medida em que um aglomerado de individuais não pode perfazer um *continuum,* a unidade não é uma pluralidade:

> ...Mas deve ser evidente que nenhuma *unidade* se pode *originar* de concentração. Se não existe unidade na massa de um gás, ela não pode adquirir unidade meramente por ser condensada à metade de seu volume...[20]

A reunião dos sentimentos em uma *quale*-consciência revela-a como uma unidade onde se promove a síntese:

> Talvez possa ser pensado que os fenômenos hipnóticos mostrem que os sentimentos subconscientes não são unificados. Mas afirmo, pelo contrário, que aqueles fenômenos exibem a própria peculiaridade oposta. Eles são unificados tanto quanto são trazidos de qualquer modo a uma *quale*-consciência; e a isto se deve a razão pela qual são formadas personalidades diferentes. É claro, cada personalidade é baseada em um "feixe de hábitos", assim como se diz que um homem é um feixe de hábitos. Mas um feixe de hábitos não teria a unidade de auto-consciência. *A unidade deve ser dada como um centro para os hábitos*[21].

18. *CP*, 6.224.
19. *CP*, 6.225.
20. *CP*, 6.227.
21. *CP*, 6.228; os grifos são meus.

Esta unidade parece constituir-se em uma referência que torna possível a operação de um hábito cuja tessitura é uma regra lógica. Neste ponto, Peirce distancia-se de Kant, que afirma ser a operação lógica a origem de toda unidade sintética[22]. Afirmar que a unidade sintética *precede* toda operação lógica e constitui-se, ao contrário do transcendentalismo, em condição de possibilidade para tal operação, mostra-se proverbialmente harmônico com a cosmogênese.

A potencialidade ilimitada, se é que requer alguma consistência lógica, se faz potencialidade de *algum tipo* para não se afogar em sua própria inutilidade. Mas tal não significa que se dá por alguma regra necessária, estranha, aliás, à unidade de um *continuum* de possibilidades. Mas o que promove a unidade na interioridade?

> O cérebro não mostra qualquer célula central. A unidade de consciência não é, assim, de origem fisiológica. Ela pode, unicamente, ser *metafísica*. Na medida em que os sentimentos têm qualquer continuidade, é da natureza metafísica do sentimento ter uma unidade[23].

Na refutação do mecanicismo, no terceiro capítulo[24], evidenciou-se a incondicionalidade de um estado de sentimento em relação a outro, o que torna ilícito supor a origem fisiológica da *quale*-consciência. Inscrevendo mente e matéria numa geratriz comum nada resta, logicamente, senão afirmar a origem da *unidade* como sendo metafísica, contendo o modo de ser da espontaneidade que caracteriza a primeira categoria. A qualidade que se identifica com a consciência imediata, sendo da natureza do sentimento e da unidade, como potencialidade do possível, faz deste sentimento um *continuum* de possibilidades. Num *continuum*, já o sabemos, não há individualidades identificáveis, o que torna a *quale*-consciência isenta de quaisquer dualidades. Peirce nunca pretendeu dar outro estatuto que não o lógico a este amálgama entre unidade e *quale*-consciência:

> Considero, então, que esta unidade é lógica na medida em que, sentir, estar imediatamente consciente, tanto quanto possível, sem qualquer ação e reação nem qualquer reflexão, logicamente, supõe uma consciência e não duas ou mais. Estar consciente do escarlate e da magenta ao mesmo tempo, ou é compará-las e colocá-las uma contra a outra e assim introduzir outro tipo de consciência que a mera *quale*-consciência, ou é fundi-las em um sentimento geral no qual o escarlate e a magenta não são reconhecidos separadamente, e assim preservam a unidade de *quale*-consciência[25].

O vínculo da *quale*-consciência à primeira categoria fá-la absolutamente presente, viés por onde se resgata que um potencial

22. Cf. *CP*, 6.233.
23. *CP*, 6.228; os grifos são meus. Rever nota 8 do capítulo 4.
24. Rever p. 49 daquele capítulo.
25. *CP*, 6.230; no restante deste parágrafo, Peirce insiste na veracidade deste argumento, fazendo-o, como o reconhece, quase uma taulogia.

possível envolve a presentidade como um descontínuo entre passado e futuro:

> Na *quale*-consciência nada existe senão uma qualidade, um único elemento. Ele é inteiramente simples. Existem evidências disto em todos os lados. Assim, consciência, na medida em que ela possa estar contida em um instante de tempo, é um exemplo de *quale*-consciência. Mas todos os que começaram a pensar sobre consciência notaram que *o presente assim concebido é absolutamente separado do passado e do futuro.* Isto é, o passado e o futuro estão completamente ausentes no sentido em que eu estou consciente do *agora*. Assim eu poderia expressar minha verdade dizendo – *O agora é um, e apenas um*[26].

Esta descontinuidade do tempo, conseqüência logicamente necessária pela admissão da primeira categoria é, ao mesmo tempo, a recusa do necessitarismo. No espaço da presentidade se engendrará o elemento novo não inscrito no passado, que, também, não faz qualquer referência ao futuro. Neste e não em outro sentido está a afirmação de que uma qualidade é o que é para si mesma. Sua unidade e elementaridade a isentam de qualquer modo constritivo de ser. *Como, entretanto, subsumir à mesma categoria dois elementos que parecem se opor, como variedade e unidade?* A resposta a esta questão, já formulada no capítulo anterior*, deverá resgatar a origem metafísica da unidade da *quale*-consciência, afirmada anteriormente, ou seja, variedade e unidade da qualidade de sentimento que constitui uma consciência imediata são aspectos de um único modo de ser:

> ...Chamo agora a atenção para uma notável conseqüência... A saber, não há restrição sobre a extrema variedade e diversidade da *quale*-consciência como ela aparece para o intelecto comparador. Pois, se consciência se mistura com consciência, devem existir elementos comuns. Mas, se ela nada tem em si mesma senão apenas ela mesma, ela é *sui generis* e está isenta de concordar com qualquer coisa. *O que é absolutamente simples deve ser absolutamente livre*; uma vez que uma lei sobre ela deve aplicar-se a algum aspecto comum seu. E, se ela não tem aspectos, nenhuma lei pode dela se apoderar. Ela é *totus, teres, atque rotundus***. E assim é que aquele mesmo elemento lógico da experiência, o *quale*-elemento que *aparece internamente como unidade, quando visto pelo lado exterior, é visto como variedade*[27].

O que poderia corresponder a um conjunto de atos de uma potencialidade do possível? Certamente multiplicidade sem regularidades; algum modo regular de ser implicaria a subsunção de um *continuum* à tessitura necessária de uma lei. O elo entre diversidade e acaso que se estabeleceu no capítulo referente ao Indeterminismo conduz à relação entre acaso e unidade de um *continuum* de possibilidades. Este, como uma qualidade, é o sentimento translúcido da natureza de uma consciência imediata. Decorrerá daí que:

26. *CP*, 6.231; os grifos são meus.
* Rever p. 58 do capítulo 4.
** Íntegra, bem proporcionada e harmoniosa (a tradução é minha).
27. *CP*, 6.236; os grifos são meus.

Onde quer que a espontaneidade do acaso seja encontrada, lá existe sentimento na mesma proporção. *De fato, acaso nada é senão o aspecto externo daquilo que internamente em si mesmo é sentimento*[28].

Como da intimidade de um quarto se vai à sala de visitas de uma casa, Peirce busca, indiferenciadamente, na interioridade e na exterioridade, os elementos que substanciam de experiência suas hipóteses, transitando entre os dois ambientes com a desenvoltura de quem os supõe apenas convencionalmente separados, mas reunidos sobre os mesmos alicerces e sob o mesmo teto. Esta é uma das extraordinárias conseqüências, a nosso ver, do Idealismo Objetivo. A tessitura eidética tudo permeia de modo primordial, não especial. Não é outra coisa que o faz configurar antes a *quale*-consciência, como fundamental ao entendimento daquilo que substancia o primeiro passo da cosmogênese. E este passo é da natureza de uma consciência imediata, um mundo de interioridade cujo tecido intrínseco é a unidade de um sentimento. Este traço antropomórfico da Filosofia peirciana, que choca comentadores clássicos* de sua obra é, consideramos, não a essência tão-somente da Cosmologia, mas um elemento que permeia todas as suas demais doutrinas, a exemplo do Idealismo Objetivo e do que se constatará na construção de sua Lógica Objetiva.

Recusar o Idealismo Objetivo é fazer ruir, como o mostramos, a estrutura categorial do pensamento peirciano; tal ruína acarretaria, é certo, o colapso lógico das demais doutrinas. Assim, a rejeição do antropomorfismo como inaceitável deveria, por conseqüência, se estender ao todo do sistema filosófico de Peirce. Estranhamente, há os que consideram *certos aspectos* de sua obra doutrinas admiravelmente verdadeiras e outras lamentavelmente obscuras e inconsistentes. Contudo, se as uniformidades crescem da variedade como tendência à aquisição de hábitos, evidente lei do universo da idealidade interna projetada objetivamente, por que a Cosmologia se deveria construir por outros princípios?

Após esta quase-digressão, resgatemos os próximos passos da cosmogênese, tendo por objetivo investigar como alguma forma de discretização do *continuum* de qualidades poderia ter ocorrido.

28. *CP*, 6.265; os grifos são meus.

* Examinar, por exemplo, W.B. Gallie - *Peirce and Pragmatism*, Westport, Greenwood Press, 1975; cap. 9, "Peirce's Metaphysics". Destacam-se passagens como a seguinte: "Talvez a mais óbvia crítica a ser feita é que o princípio cosmogônico de Peirce repousa em termos abertamente - poder-se-ia quase considerar desavergonhadamente - antropomórficos" (p.222). Consideramos todo o capítulo um completo equívoco de interpretação.

Do nada absolutamente sem fronteiras, como potencialidade de possibilidades e dimensões infinitas, forma-se, já o sabemos, um *continuum* de qualidades. Mas um *continuum*, por sua própria natureza, é algo generalizado; o que se constitui, assim, são qualidades generalizadas:

> ...Toda qualidade em si mesma é absolutamente isolada de toda outra. Ela não tem relações, partes, nem graus de intensidade. Ela nada é senão o que é para si mesma; e não pode ser representada ou expressa em qualquer coisa além do que é para si mesma.
>
> Mas qualidade generalizada, como ela o é no *continuum* de qualidades, é essencialmente *representada*. Sem ser representada em alguma outra coisa, ela não pode ser o que ela é. Existe nisso aquele aspecto essencial de dualidade. A qualidade ou matiz de consciência, que *parece* e a *quale*-consciência que *sente* aquela qualidade são agora duas, pois a qualidade, sendo generalizada, e continuidade, lembramos, é generalidade, é capaz de penetrar diferentes consciências.
>
> De fato, embora seja distinguível da consciência por esta própria pluralidade, ela não pode *estar* em seu estado generalizado sem a possibilidade de ser sentida[29]. [Ainda:] Desde que o mundo da qualidade pode ser representado em uma consciência, pode existir uma multidão de tais representações, sob o mesmo princípio segundo o qual a consciência imediata vista de fora parece ser ilimitadamente variada[30], [e]... todo o complexo de qualidades é uma qualidade... Não apenas todo complexo de qualidades, mas toda generalização de tais complexos é uma qualidade possível. Cada uma de tais qualidades perfaz uma dimensão do *continuum* de qualidade...[31]

Peirce, entretanto, mostra não haver algo como um *continuum* de dimensões, cada uma delas uma qualidade resultado de um complexo de qualidades[32], implicando que uma seleção arbitrária destas dimensões subsumiria as outras. Tal resultado é conseqüência da lógica dos eventos que leva à

> ...existência, a arbitrária e cega reação contra todos os outros modos de combinação acidental de qualidades... a existência individual depende da circunstância de que *nem tudo que é possível, é possível em conjunção*... A sua qualidade de ser *isto (thisness)* consiste em sua reação sobre a consciência e em eliminar outras possibilidades de assim reagir...[33]

Se uma qualidade é em si e para si mesma, ela só pode fazer parte de um *continuum* se representada, pois que só uma consciência *que sente* pode garantir a unidade da multiplicidade do possível que constitui aquele próprio *continuum*. Este passo, a partir das possibilidades ilimitadas do nada, é da natureza generalização, pois

29. *NEM*, p. 133.
30. *NEM*, p. 134.
31. *NEM*, p. 135.
32. *Idem, ibidem*.
33. *NEM*, p. 135; os grifos são meus.

qualidades são possíveis, e um *continuum* as subsume como representação que lhes garante a unidade de um complexo de qualidade. Esta unidade é também uma qualidade, o matiz de consciência, a *quale*-consciência, enfim o *continuum*-representação que perfaz a generalização daquele complexo de possibilidades. Se há algum aspecto de dualidade nisto, certamente não é ainda da natureza da segundidade, mas, apenas, da distinção e não separação entre representação como consciência una e um complexo de qualidades que é a própria variedade possível.

Mas, se cada complexo é uma dimensão deste *continuum*, a impossibilidade de uma representação geral única de possíveis dimensões conduz a uma forma arbitrária de seleção destes complexos, ou seja, a consciência de unidade desperta para algo que *objeta* à sua própria natureza una e geral. Algum modo arbitrário de seleção destes complexos fá-lo-á ser *isto e não aquilo*. Este aspecto de determinação positiva envolve a alteridade implícita no modo de ser da segundidade, a categoria da existência individual. E aquilo que se individualiza se dualiza pela existência do outro que o faz ser uma singularidade. *A existência envolve escolha*; o dado de infinitas faces, da potência ao ato, terá a concretude de uma delas. A angústia sartriana de escolher se faz, antes, no mundo:

> Tem sido dito freqüentemente que a diferença entre o mundo real e um sonho é que o mundo real é coerente e é consistente. Sem dúvida, esta é a característica principal. *Os eventos reais conspiram como se fossem contrários aos irreais, porque não há espaço para todos*[34].

Este é o curso de uma Lógica Objetiva; o definido sucede ao vago e indefinido. Evidente é que o individual torna-se *tudo aquilo que não é* outro, caracterizando, assim, a dualidade que tipifica o termo "segundo":

> ...a existência tem sua raiz na paridade. Tão logo surge a dualidade, como no contraste entre a qualidade e o sentimento de qualidade, existe já um prenúncio ou tipo profético de real. Mas é a composição de paridade em exclusão de outro par, como o reunir ou emparelhar juntos tais pares exclusivos, que produz a qualidade de ser *isto (thisness)*.
>
> ...A qualidade de ser *isto (thisness)* do acidente do mundo é positivamente repugnante à generalidade. Assim é devido à sua dualidade intrínseca; e se você a chama *individual*, está se esquecendo de um termo do par[35].

34. *NEM*, p. 135; os grifos são meus.
35. *NEM*, pp. 135-136.

Este trecho mostra que se torna ilícita a consideração do individual como *unidade*. Unidade é o que justamente o faz deixar de ser *isto*, diluindo sua idiossincrasia no *continuum* de uma consciência. Ser *isto* é objetar a esta unidade que promove a perda de sua intrínseca dualidade:

> ...um *isto* é um objeto, mas apenas é assim por virtude de estar em reaçao com um sujeito. Um *isto* é acidental; mas apenas o é em comparação com o *continuum* de possibilidades do qual é arbitrariamente selecionado. Um *isto* é alguma coisa positiva e insistente; porém, unicamente é assim por empurrar outras coisas para o lado e criar, deste modo, um lugar para si no universo. A qualidade de ser *isto (thisness)*, em resumo, é reação. Tudo o que reage contra alguma coisa mais é um *isto*.
>
> Reação é dualidade... Toda reação é anti-geral. É *este* ato. É ato, não potência. Segundidade, não primeiridade[36].

A reação que se promove é entre qualidades, e esta reação caracteriza a segundidade na sua arbitrariedade brutal. Não obstante, assim como um plano é uma singularidade bi-dimensional, para um espaço tri-dimensional, e uma linha em um plano é para ele, também, uma descontinuidade tópica, cada um destes elementos, em si mesmos, são contínuos na dimensão que lhes é própria*.

De um *continuum* de possibilidades infinitas de qualidades destacam-se singularidades que poderão ser amalgamadas em contínuos de dimensionalidade de algum modo definida. Por que se daria tal formação? Não por outro motivo senão pela tendência eidética de aquisição de hábitos; ela substanciará formas de regularidade geral, que constituem a terceiridade:

> Colocamo-nos, então, no início do tempo. Qualidades já são possíveis. A existência efetiva se iniciou. Surgem reações acidentais. São estabelecidos diversos contínuos. Uma tendência à generalização é operativa. Não se pode, porém, ainda dizer que alguma coisa exista; muito menos alguma consciência pessoal. As reações acidentais são puramente acidentais, não reguladas em qualquer grau pela lei; constituem o trabalho do acaso cego e brutal.
>
> Mas agora, a tendência à generalização, que já é operativa e que de fato é mais antiga que a própria existência, começa a agrupar as reações acidentais em contínuos fragmentários. Em contínuos porque tal é a natureza lógica da generalização. Em contínuos fragmentários porque a tendência à generalização tem de lutar com a brutalidade sem lei do acaso, com seu frescor jovem e vivacidade ebuliente.
>
> ...Esta foi a primeira das leis da natureza e esteve e ainda está continuamente reforçando a si mesma. Um hábito de adquirir hábitos começa a ser estabelecido, e um hábito de reforçar o hábito de reforçar hábitos, e um hábito de reforçar aquele hábito e assim por diante, *ad infinitum*[37].

36. *NEM*, pp. 136-137.
* Ver também *CP*, 6.203.
37. *NEM*, pp. 139-140.

Anterior à generalização, cada qualidade por si e para si é da natureza de uma consciência que se identifica com uma qualidade de sentimento. Esta qualidade de sentimento se distingue, embora não se separe da qualidade em si mesma. Ela traz o gérmen da dualidade representação-representado, embora nenhuma qualidade se ponha como *objeto* para uma consciência que a sente. A dualidade mesma se dá na ruptura da dimensionalidade infinita para singularizações que formam, por aquisição de hábitos, contínuos de dimensionalidade mais restrita:

> ...reações acidentais, embora sejam brechas de generalidade, podem-se tornar generalizadas em uma certa extensão. Elas irão todas se estender àquela dimensão de cópias sucessivas que distinguem o *continuum* de sentimentos possíveis do *continuum* de qualidade possível. Elas necessariamente devem assim proceder, desde que, objetivando o desenvolvimento lógico, aquela dimensão resulta subseqüentemente em reações acidentais, e serão cópias apartadas do corpo do *continuum* de qualidade possível[38].

Este caos de sentimentos despersonalizados contém, no entanto, o vetor da aquisição de hábitos e, assim, o gérmen da regularidade. Deste passo surge o tempo, cuja condição de possibilidade é substanciada por eventos de algum modo regulares. É o que se depreende de:

> A dimensão de cópias sucessivas de sentimento, na medida em que ela se aplica a reações acidentais, eu identifico com o Tempo[39], [e] o Tempo consiste em uma regularidade nas relações de sentimentos interagentes. O primeiro caos consistiu em uma multidão infinita de sentimentos não relacionados. Como não existia continuidade entre eles, eram, como de fato foram, uma pulverização de sentimentos... Não existia tempo real, do mesmo modo como não existia regularidade, mas não há mais falsidade em usar a linguagem do tempo do que em considerar que uma quantidade é zero[40].

Assim, a formação de contínuos leva à formação do próprio tempo. A entidade geral que constitui um *continuum* é agora da natureza de uma potencialidade do necessário, pois tal é, como vimos no capítulo anterior, a estrutura mesma de uma lei. Ela irá regular a conduta de eventos do futuro pela mediação de uma regra. Sua gênese é o acaso; sua tessitura, acentuadamente intelectual, é um dos pontos que fascinaram Peirce e o fizeram afirmá-lo como um dos fundamentos do Idealismo Objetivo, recusando, em sua posição evolucionista, a inexplicabilidade de seu surgimento:

38. *NEM*, pp. 137-138.
39. *NEM*, p. 138.
40. *CP*, 8.318; trata-se de um trecho de uma carta incompleta a Christine Ladd-Franklin, datada de 1891, onde Peirce procura expor um resumo de sua Cosmologia.

A principal diferença entre, digamos, a teoria de Herbert Spencer e a minha é que ele restringe a evolução a certos elementos do universo e lhes dá uma posição meramente secundária como um corolário da lei física na "persistência da força", fazendo, assim, daquela lei, algo absolutamente inexplicável e inescrutável, barrando o caminho da investigação, afirmando que, de princípio, nada pode ser encontrado sobre o assunto, *não obstante aquela lei apresentar relações intelectuais que estimulam a curiosidade científica no mais alto grau;* enquanto eu, de outro lado, digo deixe-nos tentar, deixe-nos investigar, e ver se podemos ou não encontrar *como aquela lei surgiu com seus caracteres curiosamente intelectual e matemático*, e como todas as leis do universo, bem como todos os fatos do universo se tornaram o que são. A lógica nos apela a fazê-lo.

Devemos jogar fora métodos científicos ou devemos aplicá-los onde eles não foram antes aplicados, pois isto é precisamente o que o método científico prescreve e o que o espírito científico implora que façamos[41].

Esta curiosa tessitura intelectual, experiencialmente constatada numa investigação científica, cujo objeto nunca é outro senão as leis que regram uma classe de fenômenos, reafirma de modo marcantemente harmônico a doutrina do Idealismo Objetivo e o Evolucionismo que explica a gênese da terceiridade. A hipótese da natureza eidética da tendência de aquisição de hábitos rompe a dualidade entre interioridade e exterioridade, como o mencionamos anteriormente.

O antropomorfismo constatado é genuinamente *decorrente*, e não uma premissa distante de ter apoio na experiência, aquela mesma experiência que evidencia o indeterminismo ontológico e o caráter inteligente das leis naturais. Ora, é exatamente isto que parece romper os estreitos limites do significado da experiência[42], traçando-a, agora, num contínuo entre os mundos interior e exterior, licitando-se buscar na mente humana elementos que subsidiam teorias de teor objetivo. Lembremo-nos, sobretudo, que a cosmogênese, tal como construída, inicia-se por uma potencialidade de natureza interior:

A primeira coisa que demanda nossa investigação é que a conduzamos para uma idéia clara e distinta do que são hábito e aquisição de hábito. Podemos unicamente aprender isto *estudando estas coisas onde as vemos em formação na mente humana.* Ao fazê-lo, não estou muito receoso de especializar demais e de assumir que o universo tem caracteres que pertencem apenas ao protoplasma nervoso em um complicado organismo. Pois, devemos lembrar que o organismo não fez a mente, mas apenas a ela se adaptou. Adaptou-se por um processo evolucionário tal, que não está longe de ser

41. *NEM*, p. 141; os grifos são meus.

42. A exemplo das passagens citadas na Fenomenologia, pode-se mencionar também: "...admitir que experiência é a única fonte de qualquer conhecimento, aceito amplamente, contanto que, por experiência ele signifique apenas história pessoal, vida. Mas se ele deseja que eu admita que a experiência interna nada é... ele me pede o que eu não posso aceitar" (a menção de Peirce é a Stuart Mill), *CP*, 4.91.

correto considerar que a *mente é que constitui o organismo*[43]. [Ainda:] *A distinção entre os mundos interno e externo antecede o Tempo... O mundo interno, a que me refiro, é alguma coisa muito primitiva.* A qualidade original em si mesma com sua unidade imediata pertenceu àquele mundo interno, um mundo de possibilidades, o mundo de Platão. A reação acidental despertou-o para uma consciência de dualidade, de conflito e, portanto, de antagonismo entre um interno e um externo. *Assim, o mundo interno foi primeiro, e sua unidade advém daquela primeiridade. O mundo externo foi segundo...*[44], [e finalmente:] *É por esta razão que me atrevo a ir à mente humana para aprender a natureza de um grande elemento cósmico*[45].

Se a beleza de uma construção fosse suficiente para assegurar sua veracidade, esta última, independente de outras considerações que lhe dão cunho lógico, estaria banhada pela verdade. Não obstante, é a proficuidade das hipóteses configuradoras das doutrinas peircianas que acarreta uma miríade de conseqüências filosoficamente notáveis.

É lícito, assim, pelo que acabamos de ver, substituir o termo *Antropomorfismo*, que tanto choca leitores desavisados de sua obra, atribuindo-lhe talvez, uma ingenuidade mítica similar às das teorias de Hesíodo, por *Cosmomorfismo*, querendo, com isto, reverter o eixo de leitura do *humano* para sua matriz, o *Cosmos*.

A investigação sobre a interioridade, tendo por referência os mundos interior e exterior indiferenciadamente, resgata, pelo viés cosmológico, o sentido ôntico do termo *reflexão*; o conhecimento do humano *espelha-se* no pensar o mundo. Em nenhum momento, contudo, esta investigação abdicará de seu traço lógico:

> Mas mesmo da mente humana nós unicamente coletamos informação externa sobre o hábito. Nosso conhecimento de sua natureza interna vem até nós através da lógica. Pois hábito é generalização[46].

A obra de Peirce contém exaustivos estudos sobre a natureza do hábito[47]. Para nossos propósitos, vejamos algumas passagens:

> Eu não creio que o hábito por si só possa produzir desenvolvimento. É a catástrofe, o acidente, a reação que conduz o hábito a uma condição ativa e cria um hábito de alterar hábitos. *Aprender é adquirir um hábito.* O que faz os homens aprenderem? Não meramente a visão daquilo que estão acostumados, mas perpétuas experiências novas,

43. *NEM*, p. 141; os grifos são meus.
44. *Idem, ibidem*; os grifos são meus.
45. *Idem, ibidem*; os grifos são meus.
46. *NEM*, p. 142.
47. Ver, por exemplo, *CP*, 7.468-523.

que os lança a um hábito de abandonar velhas idéias e formar novas[48]. [Prosseguindo:] Portanto, considerando como o universo se desenvolveria sob a influência de uma tendência de adquirir hábitos, não nos devemos contentar com o mero cálculo, pela doutrina do acaso, de que tipo de acidentes ocorreriam com a máxima freqüência, mas, conquanto não negligenciemos este fator, devemos, também, levar em conta o desenvolvimento lógico de tendências já em gérmen que farão um acidente apropriado superar milhões de tantos outros acidentes ordinários[49].

Assim, o acaso que tinge um evento no presente, caracterizando sua inscrição no *continuum* de uma lei como não sendo estrita, é o único elemento capaz de romper um hábito, desfazendo sua tessitura eidética e provocando a aquisição de um novo, por tendência à generalização. Este é o substrato de ontogênese da lei ou do modo categorial da terceiridade na sua potencialidade necessária. Tal é o curso da evolução em que este universo surge por um acidente e não por uma Lógica necessária. Ao contrário, esta se forma no tempo e com o tempo.

Importante é mencionar a releitura peirciana de Platão, vinculando o mundo das formas à vaga potencialidade da gênese, considerando a existência não como projeção imperfeita de idéias acabadas mas, contrariamente, como um "teatro de reações" no qual aquelas idéias se desenvolvem:

> ...devemos supor que o universo existente, com toda sua segundidade arbitrária, é um ramo ou uma determinação arbitrária de um mundo de idéias, um mundo platônico; não que nossa lógica superior nos tenha capacitado a encontrar um mundo de formas em relação ao qual o universo real, com sua lógica débil, fosse inadequado.
>
> O processo evolucionário é, portanto, não uma mera evolução do *universo existente*, mas, antes, um processo pelo qual as próprias formas platônicas tornam-se ou estão se tornando desenvolvidas. Naturalmente suporemos, é evidente, que existência é um estágio de evolução. *Esta existência* é, presumivelmente, uma existência *especial*. Não necessitamos supor que toda forma necessita, para sua evolução, emergir neste mundo, mas apenas, que ela necessita entrar em *algum* dos teatros de reações, entre os quais este é um[50].

A fertilidade da Cosmologia peirciana estende-se, de modo lógico, à conjectura sobre outros universos de existência possível. Se este universo é *isto*, na sua natureza geneticamente arbitrária, por que não haveria outros onde as possíveis reações e combinações de qualidades fossem completamente distintas? Este estranho Platão evolucionista confirma-se ainda em:

48. *NEM*, p. 142; os grifos são meus.
49. *NEM*, p. 143.
50. *CP*, 6.192-194-195.

Em resumo, se vamos considerar o universo como um resultado da evolução, devemos pensar que não apenas o universo existente, aquele *locus* no cosmos, no qual nossas reações estão limitadas, mas todo o mundo platônico, que em si mesmo é igualmente real, é também evolucionário em sua origem...[51]

Estamos limitados a este universo, resíduo de uma potencialidade sem limites, de um sentimento de dimensionalidade infinita, contraído à dimensão de nossa própria experiência:

Não podemos senão supor que aquelas qualidades sensíveis que agora experienciamos, cores, odores, sons, sentimentos de toda descrição, amores, aflições, surpresas são relíquias de antigas ruínas de um *continuum* de qualidades, como umas poucas colunas de pé aqui e ali em testemunho de que algum forum de um velho mundo, com suas basílicas e templos, constituiu, uma vez, um conjunto magnificente. E assim como aquele forum, antes de ser realmente construído, teve uma vaga subsistência na mente de quem planejou sua construção, de modo similar, também, o cosmos de qualidades sensíveis, que eu levaria a lei a supor em algum estágio primário de ser, era tão real quanto sua vida pessoal o é neste minuto, e teve, num estágio antecedente de desenvolvimento, um ser mais vago, antes de as relações de suas dimensões tornarem-se definidas e contraídas[52].

Neste nível de contração, entretanto, o mundo parece respirar pelo espaço da primeiridade. Substrato da idealidade e da evolução, ela se torna o elixir vital do crescimento do hábito, cuja tessitura intelectual e generalizada enforma, por sua vez, o crescimento da terceiridade. Em decorrência do Idealismo Objetivo, a matéria deve ser considerada como uma forma especializada de mente. Peirce comenta, não obstante, a posição de certos objetores à sua teoria, a qual atribui, parcialmente, um comportamento fortuito ao universo físico, significando um resíduo original de natureza viva:

...Eles não percebem que o que os ofende não é a Primeiridade nos desvios atômicos, pois que eles próprios são tão defensores da Primeiridade quanto foram os antigos atomistas. Mas o que eles não podem aceitar é a atribuição desta primeiridade a coisas perfeitamente mortas e materiais. Nisto eu estou plenamente ao lado deles. Penso, também, que o que quer que seja Primeiro é *ipso facto* sensitivo. Se eu faço os átomos desviarem - como os faço -, eu os faço desviarem substancialmente pouco, uma vez que os concebo como não absolutamente mortos...

...matéria morta seria meramente o resultado final da completa insensibilidade do hábito, reduzindo o jogo livre do sentimento e a bruta irracionalidade do esforço à morte completa. Mas eu suporia que aquele resultado da evolução não está ainda completo mesmo em nossos cadinhos e provetas.

Assim, quando falo de acaso, eu apenas emprego um termo matemático para exprimir com precisão as características de liberdade e espontaneidade[53].

51. *CP*, 6.200.
52. *CP*, 6.197.
53. *CP*, 6.201; os grifos são meus.

Há uma singularidade no fluxo do tempo, como já comentado, que constitui a participação transversal do acaso no fenômeno. Assim como a formação dos contínuos se dá evolucionariamente, o tempo deverá tender, no curso da evolução, a se consumar como um *continuum* perfeito. Esta conseqüência assintótica do vetor evolucinista acarretará, de seu lado, a tendência à eliminação desta descontinuidade que caracteriza o presente, tornando completa a subsunção do futuro ao passado.

Esta conseqüência lógica da Metafísica peirciana levaria a um predomínio completo da terceiridade sobre a existência na qual o próprio acaso estará definitivamente estirpado. É o que se depreende de:

> Em qualquer tempo, entretanto, um elemento de puro acaso sobrevive e permanecerá até que o mundo se torne um sistema absolutamente perfeito, racional e simétrico, no qual a mente seja por fim cristalizada em um futuro infinitamente distante[54].

A Cosmologia peirciana, a par de fornecer o fundamento ontológico das categorias, traz conseqüências notáveis para as doutrinas que se seguem na continuidade deste trabalho. Pode-se já antever, a explicitação do que Peirce advoga serem os modos de argumento que constituem sua Lógica Objetiva, radical formulação de sua Filosofia realista. Talvez de modo menos evidente, e antecedendo a exposição da Lógica Objetiva, o Pragmatismo peirciano receberá da Cosmologia, em especial, e da Metafísica, em geral, as luzes que permitirão um entendimento mais ontológico da doutrina, fazendo com que as interpretações estreitas de que foi alvo sejam consideradas impertinentes e redutoras de seu verdadeiro alcance e significado.

54. *CP*, 6.33.

Parte III: O MUNDO COGNOSCÍVEL

6. Pragmatismo e Lógica Objetiva

Mas isso, tão em-pé, tão perto, ainda nuveava, nos ocultos do futuro. Quem sabe o que essas pedras em redor estão aquecendo, e que em uma hora vão transformar, de dentro da dureza delas, como pássaro nascido?

GUIMARÃES ROSA, *Grande Sertão: Veredas*

Um dos pontos mais interessantes revelados pela Cosmologia foi o que consideramos uma espécie de prenunciação da famosa doutrina do Pragmatismo peirciano. Localizável no início da Cosmogênese[1], tal ponto toma forma nas relações entre potência e ato, afirmando que uma potencialidade que assim permanece, sem algum modo de definição, torna-se absolutamente inútil, sendo anulada pela sua própria vacuidade.

Evidenciando uma construção antropomórfica assumida pelo próprio autor[2], a Cosmologia licitou buscar elementos experienciais nos mundos externo e interno, de modo indiferenciado, para comprovação de hipóteses metafísicas, e de uma maneira mais radical

1. Verificar p. 75 do capítulo anterior.

2. "Ouço-o dizer: 'Isto tem o sabor excessivo de uma concepção antropomórfica'. Replico que toda explicação científica de um fenômeno natural é uma hipótese de que há alguma coisa na natureza à qual a razão humana é análoga; e os testemunhos de que isto é assim são todos os sucessos da ciências nas suas aplicações à conveniência humana" (*CP*, 1.316). A defesa do antropomorfismo, que, em essência, se traduz na conaturalidade entre pensamento e objeto pensado, é efetuada pelo autor em diversas passagens. Examinar, por exemplo, *CP*, 5.47 e 8.191. Recorde-se que, por razões lógicas, propusemos a substituição do termo *Antropomorfismo* por *Cosmomorfismo*, no capítulo anterior (rever pp. 87-88 do capítulo 5).

que as demais doutrinas que a antecederam em nossa seqüência de exposição do pensamento de Peirce. Assim ao depararmos com aquele ponto da Cosmologia, foi-nos inevitável pensar que, não raras vezes, o ser humano, dotado de alguma capacidade virtual para certo tipo de conduta, assiste ao *apagar* de tal potencialidade pelo fluxo do tempo, sem concretizá-la de algum modo. Não parece pertinente, contudo, rastrear a possível miríade de razões pelas quais ocorre tal fenômeno, ao nível do que aqui importa sobre ele refletir. Bastaria constatar que ele não é infreqüente, não apenas nas observações oriundas do convívio social, mas também na esfera pessoal da interioridade de cada um de nós. Parece, realmente, que se requer algum teatro de reações, onde a aprendizagem e o crescimento evolutivo adquiram suas condições de possibilidade, onde a potencialidade como *primeira* se exercite na alteridade do *outro*, para engendrar sua forma de realização *inteligente*.

Apenas exemplarmente, caberia perguntar ao virtual artista: de que vale o poema nunca escrito, o quadro jamais pintado, a música não composta, confinados a um interno-eterno silêncio? A *realidade* que destrói a potência se consuma na indecisão em esculpir a forma do *sonho*: não há espaço para *ambos*[3]. A auto-destruição da inutilidade do nada fazer parece sugerir que os atos de uma potência forjam seu caráter útil, encerrando a idéia de significado em alguma forma de *utilitarismo* ou *ação utilitária* que tenha fim em si mesma. Ao mesmo tempo em que se prenuncia o Pragmatismo, esta última consideração permite configurar a mais freqüente forma de interpretação equivocada daquela teoria.

Convém, então, neste ponto, adentrarmos a doutrina do Pragmatismo, buscando descobrir suas relações com tais considerações iniciais. Vejamos, primeiramente, no que consiste o que o autor denominou a *máxima* daquela doutrina, recorrendo às suas próprias palavras:

> Considere quais efeitos, que concebivelmente poderiam ter conseqüências práticas, concebemos ter o objeto de nossa concepção. Então, a concepção destes efeitos é o *todo* de nossa concepção do objeto[4].

3. Rever nota 34 do capítulo anterior.

4. *CP*, 5.402; 5.2; 5.438; 8.201 n3. O texto original em inglês é o seguinte: "Consider what effects, that might conceivably have practical bearings, we conceive the object of our conception to have. Then, our conception of these effects is the whole of our conception of the object". Observe-se que traduzimos *practical bearings* por *consequências práticas*, embora literalmente, a tradução mais correta seja *fundamentos práticos* ou *propósitos práticos*. As razões de nossa opção predem-se à análise que o autor faz de sua máxima, orbitando, no mais das vezes, em torno do sentido de *practical consequences*.

Antes de iniciarmos a análise do sentido da máxima, note-se a curiosamente alta incidência da palavra *conceber* sob diversas formas. Seria ela intencional ou meramente estilística? Vejamos a justificativa do autor:

> Observe que nestas três linhas encontra-se "concebivelmente", "conceber", "concepção", "concepção", "concepção". Percebo que há muitas pessoas que detectam a autoria de meus escritos não assinados; e não duvido que uma das marcas de meu estilo pela qual elas o fazem é minha excessiva relutância em repetir uma palavra. Este emprego por cinco vezes das derivações de *concipere* deve, então, ter tido algum propósito. Em verdade ele teve dois. Um deles foi de que eu estava falando de significado em nenhum outro sentido senão o de *significado intelectual*. O outro foi evitar todo o risco de ser entendido como tentando explicar um conceito por perceptos, imagens, esquemas, ou por qualquer outra coisa senão conceitos. Portanto, não quero dizer que atos, que são mais estritamente-singulares que qualquer coisa, poderiam constituir o propósito ou a própria e adequada interpretação de qualquer símbolo*[5].

Parece ser nítida a posição de Peirce quanto à generalidade do *significado* de um conceito, remetendo-o, assim, à terceiridade, conforme já antevíamos em capítulo anterior[6]. Contudo, a primeira questão que naturalmente surge refere-se ao que entende o autor por "conseqüências práticas". Neste ponto, parecem estar as confusões correntes do significado pragmático de uma concepção com todas as formas de *ação pela ação* ou, mais amplamente, com uma pluralidade de atos, confinando a significação de um conceito geral a uma instância particular qualquer.

Recorramos mais uma vez às palavras do autor:

> Em 1896 William James publicou o seu *Will to Believe* e mais tarde seu *Philosophical Conceptions and Practical Results* que levaram este método a tais extremos, que é necessário fazer uma pausa. A doutrina parece assumir que a ação é o fim do homem – um axioma estóico que, para o presente escritor na idade dos sessenta, não se recomenda tão enfaticamente como ele o fez aos trinta. Admitindo-se, ao contrário, que a ação requer um fim, e que este fim deve ser algo similar a uma descrição geral, então o espírito da máxima, de que devemos olhar para os resultados finais de nossos conceitos a fim de apreendê-los corretamente, direcionar-nos-ia para alguma coisa diferente dos fatos práticos, a saber, *para idéias gerais, como as verdadeiras intérpretes de nosso pensamento*[7]. [Ainda:] ...se o pragmaticismo** realmente transforma o Fazer na Totalidade e na Finalidade da vida, isto seria sua morte. *Pois dizer que vivemos para o mero objetivo da*

5. *CP*, 5.402 n3.

* Uma detalhada conceituação de *símbolo* poderá ser examinada pelo leitor em *CP*, 2.292 - 302. Para os propósitos deste capítulo podemos entendê-lo como representação geral da natureza de um conceito.

6. Rever p. 35 do capítulo 2.

7. *CP*, 5.3; os grifos são meus.

** Devido aos equívocos de interpretação da doutrina, Peirce modifica seu nome para *pragmaticismo* (consultar *CP*, 5.414).

ação, enquanto ação, desconsiderando o pensamento que ela veicula, seria o mesmo que dizer que não há algo como um propósito racional[8].

A Cosmologia evidenciou que o crescimento da terceiridade real tem, como uma de suas condições de possibilidade, um teatro de reações. Da factualidade da existência cresce a tessitura eidética da lei – da pluralidade de atos cresce o *continuum* da potência conatural com o pensamento. Estranho seria, resgatando este vetor metafísico, supor que a idéia de significado estivesse confinada à segundidade. Contudo, é o *pensamento que a ação veicula* a essência mesma da experiência no seu *fazer pensar que*. Isto faz da *ação um estágio do pensamento* à semelhança de como a Metafísica mostrou ser a *existência um modo especial de realidade*. Assim, a ação intencionada traduz-se no propósito racional do conceito. Estas considerações são reforçadas pelas seguintes passagens da obra do autor:

> O pragmatismo é uma doutrina correta apenas na *medida em que se reconhece que a ação material é o mero aspecto exterior das idéias.*
>
> *...Mas o fim do pensamento é a ação na medida em que o fim da ação é outro pensamento*[9], [e] ...das duas implicações do pragmatismo, de que os conceitos são dotados de propósito e que seus significados residem em suas concebíveis conseqüências práticas, a primeira é a mais fundamental. Penso, não obstante, que a doutrina seria suficientemente *estropiée* sem o último ponto. Por "prático" quero dizer apto a afetar a conduta; e por "conduta", ação voluntária que é autocontrolada, ou seja, controlada por deliberação adequada[10].

Na medida mesma em que a concepção de um objeto se consuma na totalidade dos efeitos concebíveis sobre a conduta, o enunciado da máxima sugere que o *significado daquela concepção é o modo geral* como a conduta humana é por ela moldada. Cremos, contudo, que outras formas de enunciado da máxima do Pragmatismo devam ter facilitado sobremaneira a redutibilidade da idéia de significado à mera segundidade da ação. Uma destas formas se exprime em:

> Objetivando determinar o significado de uma concepção intelectual, considerar-se-iam que conseqüências práticas poderiam concebivelmente resultar, por necessidade, da verdade daquela concepção; e a *soma* destas conseqüências constituirá o significado inteiro da concepção[11].

A palavra *soma* pode, talvez, sugerir a um leitor desavisado que o significado de uma concepção geral possa equivaler a um aglomerado de individuais. Tal equivalência, contudo, sabemos ser ilícita pela doutrina do Sinequismo.

Supondo não mais ser necessário nos determos nos pontos de interpretação equivocada do Pragmatismo, convém ampliar seu entendimento e explicitar seu contexto de aplicabilidade.

8. *CP*, 5.429; os grifos são meus.
9. *CP*, 8.272; os grifos são meus.
10. *CP*, 8.322.
11. *CP*, 5.9; o grifo é meu.

Sabemos que o significado de uma concepção é a totalidade de conseqüências práticas concebíveis sobre a conduta, e que a ação dela resultante está revestida daquele elemento eidético capaz de moldar um próximo pensamento, realizando o propósito racional da concepção. Há, assim, um elemento intelectual que permeia a conduta intencionada. Não obstante, caberia ainda perguntar:

> Mas no que consiste o caráter intelectual da conduta? Claramente em sua *harmonia aos olhos da razão*, isto é, no fato de que a mente ao contemplá-la nela encontrará harmonia de propósitos. Em outras palavras, ela deve ser capaz de interpretação racional para um *pensamento futuro. Assim, o pensamento é racional somente na medida em que ele se recomenda para um futuro pensamento. Ou, em outras palavras, a racionalidade do pensamento reside em sua referência a um futuro possível*[12].

Parece ser lícito inferir que a concepção de significado reveste-se de um *esse in futuro* que, a par do seu atributo de generalidade, constitui sua subsunção à terceira categoria.

Na fundação do realismo peirciano[13], havíamos realçado que o *esse in futuro* de toda a mediação cognitiva se entretecia em seu caráter essencialmente preditivo. Ora, por este viés, uma concepção positiva, ou seja, que supõe ter um objeto *real*, deve prever o curso futuro da experiência; este é o cerne, pensamos, do que o autor conceitua por *conseqüências práticas concebíveis.* De outro lado, a instância da ação, isto é, a instância do *hic et nunc* da experiência, revelará se há uma conformidade *real* com aquela previsão. Na medida mesma em que se constata uma correspondência entre previsão teórica e o curso temporal dos fatos, instaura-se o reforço da concepção na forma de uma *crença* e, no caso contrário, uma *dúvida* sobre sua *veracidade.* Neste ponto, que consideramos vital para o entendimento pleno do Pragmatismo peirciano, convém esclarecer o que o autor entende por *crença* e *dúvida.*

> Sabemos geralmente quando almejamos responder uma questão e quando desejamos enunciar um juízo, pois há uma dissimilaridade entre as sensações de duvidar e crer. Mas não é isto que distingue a dúvida da crença. *Há uma diferença prática.* Nossas crenças guiam nossos objetivos e moldam nossas ações.
>
> ...O sentimento de crença é uma indicação mais ou menos certa de que se estabeleceu em nossa natureza algum *hábito que irá determinar nossas ações. A dúvida nunca produz tal efeito*[14].

É nítido como Peirce faz uso da máxima pragmática para analisar as concepções de dúvida e crença. Há uma *diferença prática* que se consuma nos efeitos sobre a conduta. Enquanto uma crença

12. *CP*, 7.361; os grifos são meus. Consultar também *CP*, 8.191.
13. Rever pp. 32-36 do capítulo 2.
14. *CP*, 5.370-371; os grifos são meus.

instaura um hábito positivo de ação, a dúvida dela se distingue por não influenciar deste modo a conduta. Mas o que caracteriza precisamente uma dúvida? Vejamos o que diz o autor:

> A dúvida é um estado difícil e incômodo do qual lutamos para nos livrar e passar para um estado de crença; este é um estado calmo e satisfatório que não desejamos evitar, ou mudar para uma crença em qualquer outra coisa. Ao contrário, a ele nos apegamos tenazmente, não meramente para crer, mas para crer apenas no que cremos[15].

Neste ponto cabe uma pausa para nos lembrarmos do Idealismo Objetivo. Aquela doutrina considera a matéria uma "mente especializada e parcialmente morta"[16], dominada por hábitos inveterados que se traduzem em leis físicas. Aquele apego a uma crença assume a forma de um hábito inveterado como uma expressão de tendência homeostática da mente, aproximando-a de um estágio material. Parece lícito inferir que a vivacidade da mente está em sua capacidade de romper com hábitos, reconhendo, na novidade da experiência, seu elemento de mutabilidade que se faz sujeito de uma nova crença. Aí está, novamente, o âmago da concepção de *aprendizagem*, traduzido na plasticidade e provisoriedade do hábito adquirido pela mente, cujo traço *evolutivo* será sua *capacidade viva de alterar a própria conduta.*

A tendência à aquisição de um hábito é o caráter generalizador da mente; em verdade é o que a define como tal. Não obstante, poderíamos, talvez, dizer que a idade da mente ou seu *grau de vivacidade* expressa-se na sua capacidade de mutação de um hábito para outro, sempre que a experiência evidenciar que há uma flagrante desarmonia entre as conseqüências práticas *concebidas* e as conseqüências práticas *reais*. Esta desarmonia, comprovadora cabal de uma dúvida genuína, deve ser o fulcro de uma tentativa nova de adequação da representação ao objeto representado. Por conseguinte, a dúvida genuína, a par de trazer aquele elemento experiencial de alteridade, cumpre, ao lado da crença, um papel positivo:

> Assim, tanto a dúvida como a crença produzem efeitos positivos sobre nós, embora acentuadamente diferentes. A crença não nos faz agir de imediato, mas nos coloca em uma condição de nos comportarmos de um certo modo quando surgir a ocasião. A dúvida não produz, sequer minimamente, tal efeito ativo, mas estimula-nos a investigar até que ela seja destruída[17].

De outro lado, é exatamente o método do Pragmatismo que irá discernir entre duas crenças:

15. *CP*, 5.372.
16. *CP*, 6.102.
17. *CP*, 5.373.

A essência de uma crença é o estabelecimento de um hábito; e crenças diferentes são distinguidas pelos diferentes modos de ação a que dão origem[18].

Desenha-se um ponto epistemológico importante ao percebermos que a posição do autor, no que respeita à formação de uma cognição, traduz-se na observação do modo como algo geral se concretiza, definindo-se numa existência. São os modos de ação das crenças que permitem, de um lado, conhecê-las e, de outro, distingui-las. *O mundo interior somente parece ser cognoscível pela maneira como se torna existente em alguma pluralidade de atos.*

É o que transparece em: "É o mundo externo que observamos diretamente. *O que se passa internamente apenas sabemos pelo modo como ele é refletido em objetos externos*"[19].

O processo de cognição como um processo evolutivo, conforme já explicitado em passagens anteriores, requer sempre um universo experiencial que possa estabelecer o significado e a veracidade de uma concepção, conquanto falíveis e sujeitos a um mecanismo corretivo imposto pela própria experiência. Cremos ser lícito inferir, deste ponto, que *conseqüências práticas* podem ser traduzidas por *conseqüências experienciáveis*, harmonizando sobremodo as relações entre experiência e cognição, pela consideração de que o ato experiencial se põe como sujeito para um próximo pensamento. Inequivocamente, este é um dos pontos de tangência entre o kantismo e a Filosofia de Peirce. Kant, ao confinar a Metafísica ao universo da experiência possível, nada mais fez senão buscar pôr termo a discussões filosóficas indecidíveis, ou seja, em torno de conceitos de gênese na razão cujas conseqüências não sejam identificáveis na esfera do fenômeno. Parece não ser outro um dos pontos de confessa inspiração para a doutrina do Pragmatismo:

O autor foi levado à máxima pela reflexão sobre a *Crítica da Razão Pura* de Kant[20], [e] Sua limitação destes conceitos* à experiência possível é o pragmatismo no seu sentido geral[21].

Não obstante todas as distinções já estabelecidas entre a Filosofia peirciana e o transcendentalismo kantiano, sob o ponto de vista de destilar conceitos vazios daqueles dotados de significado, o Pragmatismo instaura-se como um método lógico de investigação, cumprindo, de seu lado, a tarefa propugnada por Kant:

18. *CP*, 5.398; examinar também *CP*, 4.53.

19. *CP*, 8.144. Rever comentário sobre o resgate ontológico da palavra *reflexão* (p. 88 do capítulo anterior).

20. *CP*, 5.3.

* Peirce, no contexto desta passagem, refere-se às concepções de espaço, tempo e às categorias de Kant.

21. *CP*, 5.525.

O pragmatismo não tem ou não deve ter quaisquer pretensões de iluminar positivamente qualquer problema. Ele é meramente uma máxima lógica para exorcizar pseudoproblemas e, assim, capacitar-nos a discernir que fatos pertinentes podem apresentar os fenômenos. Mas isto é uma boa metade da tarefa da Filosofia[22]. [Ainda:] O pragmatismo não é um sistema de Filosofia. É apenas um método de pensamento[23], ...o pragmatismo não resolve qualquer problema real. Ele simplesmente mostra que supostos problemas não são problemas reais...

O efeito do pragmatismo aqui é somente abrir nossas mentes para receber qualquer evidência, e não para fornecer evidência[24].

Parece-nos importante observar, com base nestas últimas passagens da obra do autor, que a mera referência a Peirce como fundador do Pragmatismo cumpre o papel de situá-lo como um lógico e não como um filósofo. De modo inequívoco, o Pragmatismo não é um sistema filosófico, mas, tão-somente, *um método de análise filosófica de sistemas teóricos.* Cremos ser este um dos pivôs para um mau entendimento dos propósitos no que respeita àquela doutrina, a par de alguns outros pontos já acusados anteriormente.

Supomos interessante mostrar, exposta a quase totalidade da matriz metafísica peirciana, como o Pragmatismo permeou alguns conceitos, na forma implícita de aguda ferramenta de análise. Nas palavras do próprio autor, não é outra a grande força da doutrina:

O pragmatismo, então, é uma teoria de análise lógica ou de definição verdadeira; e seus maiores méritos estão em suas aplicações às mais elevadas concepções metafísicas[25].

Para adentrarmos uma análise pragmática de alguns dos conceitos metafísicos até agora expostos, lembremo-nos, de início, que, na Fenomenologia, a idéia de *existir* fora dada numa experiência direta, uma experiência de reação contra a consciência, reveladora do *outro,* do *não-ego*, evidenciando, deste modo, pela negação, a positividade existencial do sujeito. Naquele ponto[26], havíamos comentado que Peirce se afastava substancialmente do cartesianismo, fundando posteriormente a concepção de existência das coisas como uma hipótese metafísica, a qual assumia que os individuais reagem entre si como o fazem contra a consciência. Pelo viés da concepção metafísica de existência, a crítica de Peirce ao *cogito* cartesiano tem por fundo musical o segundo movimento da música das esferas – nunca ouvida porque ouvida sempre –, cujo andamento é definido pela relação crença-conduta, que agora podemos dizer ter por regente a

22. *CP*, 8.186.
23. *CP*, 8.206.
24. *CP*, 8.259.
25. *CP*, 6.490; examinar também *CP*, 5.423.
26. Rever pp. 7-8 e nota 18 do capítulo 1.

doutrina do Pragmatismo. Não apenas confinada à crítica ao cartesianismo, a ubiqüidade daquela música permeia, mais amplamente, a rejeição peirciana de todo ceticismo que não se engendra no pivô do pensamento – *a experiência.* Passemos à palavra do autor:

> Muitas vezes um filósofo parece pensar que tomando um pedaço de papel e escrevendo "eu duvido daquilo" equivale a "daquilo duvidar", ou que ele pode passar a duvidar em um minuto, tão logo decida que deseja duvidar. Descartes convenceu-se de que o caminho mais seguro era *começar* por duvidar de tudo, e assim ele nos conta que imediatamente o fez, exceção feita a seu *je pense* que ele tomou emprestado de Santo Agostinho. Bem, eu não creio nisto; pois a genuína dúvida nada menciona a respeito de *começar* a duvidar.
>
> O pragmatista sabe que duvidar é uma arte que tem de ser adquirida com dificuldade; e suas dúvidas genuínas irão além das de qualquer cartesiano. Ele perceberá que o de que ele próprio não duvida sobre assuntos cotidianos, não é matéria de dúvida para qualquer homem maduro[27].

Não rara é a objeção de que Descartes pretendera, tão-somente, uma estratégia lógica de análise filosófica, constituindo o *cogito* a proposição de um método, sem pretender a solução de uma dúvida efetiva. As inconveniências do que Peirce chama de filosofia do *faz de conta* são, contudo, colocadas por ele sob o microscópio da Lógica em diversas passagens de sua obra[28]. A Lógica, como ciência positiva, prender-se-á à factualidade da conduta, para ajuizar a pertinência da dúvida. Vejamos um trecho exemplar sobre este ponto:

> O que ocorre a qualquer jovem pensador no primeiro dia em que adentra aquele modo de pensar, é perceber que há uma multidão de coisas de que ele não duvida; e não decorrerá muito tempo até que conclua que aquilo de que não duvida, ele não pode duvidar, até que encontre alguma razão definida para a dúvida. Deixem-no imaginar que ele duvida se estará vivo no próximo dia, e embora tal esteja longe de qualquer certeza, ainda assim, ele logo se flagrará fazendo preparativos para seu próximo dia de vida, sem a menor apreensão no que respeita ao assunto[29]. [Ainda:] ...lembre que a dúvida genuína não pode ser criada por um mero esforço de vontade, *mas deve estar circunscrita pela experiência*[30].

Ao final da exposição da Fenomenologia, havíamos comentado não ser tarefa fácil demover pessoas de alguns hábitos de conduta, cuja ação revelava uma implícita crença na extensão de certas regularidades naturais do passado para o futuro. De fato, poder-se-ia dizer que *a crença que guia a ação esteia-se numa incompetência em duvidar.* A dúvida não é da esfera da volição, e a crença permanecerá como hábito de ação até que a experiência se faça sujeito de uma dúvida genuina. A flagrante dissonância entre as conseqüências práticas

27. *CP*, 6.498.
28. Examinar, por exemplo, *CP*, 5.416 e 5.459.
29. *NEM*, p.195; os grifos são meus.
30. *CP*, 5.498; os grifos são meus.

concebíveis de uma proposição dubitativa de gênese na razão e as conseqüências práticas realmente constatáveis, desvela pragmaticamente uma falsa dúvida.

Retornando à questão do *cogito*, recordemos que, na fundação do realismo, a constatação de que *pensamos*, ou seja, de que o pensamento mediativo é possível, levou-nos a inferir a *condição de possibilidades do pensamento*, constituída por uma generalidade objetiva. Por conseguinte, permitimo-nos afirmar que a mais evidente descoberta do *cogito* não deveria ser a alteridade, mas, sim, a *generalidade real*. Não cremos que Peirce recusaria a transformação da máxima cartesiana para *Penso, logo os universais são reais*, configurando que a possibilidade do pensamento mediativo como fenômeno, é reveladora de um *objeto dotado de um princípio de ordem, da natureza do próprio pensamento*. A alteridade, não obstante, é o aspecto logicamente negativo do pensamento, aquele elemento experiencial que mais agudamente se evidencia *ao negar as conseqüências práticas da falsa mediação*. Outro ponto chave da Metafísica peirciana trespassado pelo Pragmatismo é a questão dos universais. Recordemos que a adoção do realismo e a conseqüênte rejeição do nominalismo se deu por uma análise de *conseqüências concebíveis* das duas doutrinas. Resgatando a reflexão efetuada sobre o nominalismo, seríamos conduzidos, de modo necessário, aos seguintes pontos:

a) Se a generalidade é atributo interior à mente, todo o universo exterior seria constituído por individuais existentes sem relações gerais entre si. Como já admitimos que relações *reais* constituem condição de possibilidade para o pensamento, num mundo nominalisticamente concebido, o exercício da mediação cognitiva seria impossível.

b) Ao atribuir à mente o poder de organizar no conceito a *multiplicidade sensível*, destituindo a exterioridade de algum princípio ontológico de ordem, nega-se, a par da negação da generalidade real, um traço ubíquo da experiência – *a alteridade. O objeto estaria subsumido a uma regra criada pelo sujeito.*

Cremos que Peirce concordaria que estas duas concebíveis conseqüências extraídas do nominalismo bastam para considerá-lo *falso*. Ora, uma proposição *falsa*, isto é, *uma proposição em que se crê em sua falsidade*, é impotente para moldar a conduta. E uma concepção, cujas conseqüências não exercem influência concebível sobre a conduta, está, segundo o Pragmatismo, *destituída de qualquer possibilidade de significado*; o cerne da significação possível repousa sobre seu *esse in futuro* fundamentado na correspondência entre representação e transcurso temporal da experiência.

De outro lado, o Pragmatismo freqüentou, também, os bastidores da análise do mecanicismo, no capítulo referente à fundação do

Idealismo Objetivo[31]. A refutação de um mundo mecânico, regido pela causalidade estrita, se fez pelo inventário de suas conseqüências, evidenciando-se algumas contradições lógicas flagrantes e, entre elas, traços comuns de irredutibilidade à razão. A comparação entre mecanicismo e materialismo levou à concepção de *mesmas conseqüências* acarretando, por esta razão, que confundíssemos o significado daquelas duas teorias. Este é, precisamente, o âmago do Pragmatismo como método, em sua função de tornar claro e distinto o significado de uma concepção ou discernir significados pela diferenciação de conseqüências experienciáveis:

> A significação intelectual das crenças reside totalmente nas conclusões que delas podem ser extraídas e, de modo último, em seus efeitos sobre nossa conduta. Pois não parece haver qualquer distinção importante entre duas proposições que nunca podem produzir resultados práticos diferentes[32].

Poder-se-ia dizer, com base no que prega o Pragmatismo, que a doutrina do acaso ontológico forja seu significado no fenômeno da diversidade da natureza, a par de tantas outras conseqüências que *harmonizam* pontos lógicos da Metafísica peirciana *aos olhos da razão*, a exemplo do imbricamento das categorias. O que desenha logicamente a matriz comum entre nominalismo e mecanicismo consuma-se no fato de que tais doutrinas, como hipóteses explicativas, não cumprem sua função, ou seja, não respondem à pergunta *como deve ser o mundo para que ele me apareça assim*? Mas, afinal, o que significa não responder tal pergunta? Cremos ser não mais que *não* dar conta da experiência, ou nos termos da máxima pragmática, as conseqüências práticas daquelas teorias não correspondem ao universo fenomênico. Parece desnecessário lembrar que o *pensamento mediativo é possível e que a variedade do mundo e a incondicionalidade da qualidade de sentimento são fenômenos* que requerem uma explicação aceitável pela razão. Não obstante, a aceitabilidade pela razão está além do que modalmente seja necessário, mas estende-se ao universo das possibilidades, a exemplo do princípio ontológico do acaso. A exposição desta doutrina procurou deixar claro que explicar certo traço do fenômeno como casual e não causal, de nenhum modo transgride a aceitabilidade da razão ou se traduz numa incompetência explicativa. O vetor da explicação, parece ter ficado claro no pensamento peirciano, tem sua origem imposta pelo fenômeno. Supor a causalidade estrita como hipótese explicativa para a assimetria da natureza *não é transgredir a experiência possível, mas transgredir o conceito possível.* O mecanicismo requereria, para sua veracidade, outro universo fenomênico que não este. Não cremos, contudo, que haja *maus fatos e boas teorias.*

31. Cf. pp. 59-61 do capítulo 4.
32. *CP*, 7.360.

A essência do Pragmatismo reside nesta harmônica correspondência entre fenômeno e conceito, de tal modo que os erros desta correspondência, configurando uma pseudo-harmonia, serão corrigidos pelo transcurso da experiência no tempo, para o qual se tensiona o *esse in futuro* que caracteriza o *continuum* da significação.

Percorrendo, novamente, as doutrinas que constituem a Metafísica de Peirce, inclinamo-nos a convidar o leitor ao exercício de encontrar, numa possível releitura, o método do Pragmatismo que subsumiu a adoção das teorias do Evolucionismo, Idealismo Objetivo e Sinequismo, buscando nelas seu significado pela extração das respectivas conseqüências práticas concebíveis e reais. Propomos este caminho para poupar o leitor, neste ponto, de uma, talvez, redundante sinopse daquelas doutrinas onde se evidenciaria a máxima pragmática. De qualquer modo, não parece inútil apontar, apenas genericamente, que do Evolucionismo *decorre* o imbricamento entre acaso e lei e que a origem vetorial desta doutrina é o fenômeno da apenas parcial subsunção dos fatos à terceiridade real.

O Idealismo peirciano, por sua vez, adquiriu seu significado em uma reflexão sobre a inteligibilidade do mundo, harmonizando-se com a gênese eidética das leis fundada na tendência à aquisição de hábitos. Contudo, reservamos um espaço especial para evidenciar a efetividade analítica do Pragmatismo na reflexão do autor sobre o significado da palavra *incognoscível*.

As considerações anteriores sobre a concepção de *incognoscível* resumiram-se em concluir que a hipótese da incognoscibilidade era auto-contraditória por nada explicar. De outro lado, o Sinequismo mostrou a irredutibilidade à razão de uma singularidade tópica caracterizada pela absoluta impossibilidade de cognição. Sob uma forma que importa à nossa proposta de análise, convém resgatar, preliminarmente, a máxima do Pragmatismo:

> ...uma *concepção*, isto é, o teor racional de uma palavra ou de outra expressão, reside exclusivamente em suas influências concebíveis sobre a conduta de vida; assim, desde que obviamente nada, que não pudesse resultar do experimento, possa exercer qualquer influência direta sobre a conduta, se se puder definir precisamente todos os fenômenos experimentais concebíveis que a afirmação ou a negação de um conceito poderia implicar, ter-se-á, então, uma completa definição do conceito, e *nele não há absolutamente mais nada*[33].

Cremos que este *nele não há absolutamente mais nada* cumpre o papel de asseverar que a totalidade das conseqüências experienciáveis de um conceito é o próprio conceito, à semelhança de que o *ser*

33. *CP*, 5.412.

de uma substância identifica-se com a totalidade de sua manifestação fenomênica[34], o que, sob outra roupagem, talvez, já havia sido anunciado no capítulo atinente com o Sinequismo[35]. Ao admitirmos que a experiência forja o conceito como sujeito do pensamento, que concepção do absolutamente incognoscível poderá ser construída? Vejamos a resposta do autor:

> ...todas as nossas concepções são obtidas por abstrações e combinações de cognições que primeiro ocorrem em juízos da experiência. Assim, *não pode haver qualquer concepção do absolutamente incognoscível, desde que nada desta natureza ocorre na experiência.* Mas o significado de um termo é a concepção que ele veicula. Portanto, um termo não pode ter tal significado[36].

A ausência radical de significação do absolutamente incognoscível consuma-se no fato de que a cognoscibilidade de um objeto requer alguma forma de manifestação experiencial que imponha ao pensamento seu substrato de realidade. Decorre deste ponto, mediatamente, uma necessária relação entre cognoscibilidade e significação:

> *...o absolutamente incognoscível é absolutamente inconcebível...* Ele é, portanto, uma palavra sem sentido e, consequentemente, o que quer que seja significado por qualquer termo como o *real*, é cognoscível em algum grau e, assim, da *natureza da cognição*, no sentido *objetivo* do termo[37].

O que é real se põe diante da mente como cognoscível, e o Idealismo Objetivo assegura a conaturalidade entre realidade e cognição. Tendo sido evidenciado o aspecto auto-contraditório da hipótese do incognoscível, de outro viés, Peirce demonstra que o próprio termo envolve uma contradição lógica:

> *Não*, ou *aquilo que é outro que*, se um conceito, é um conceito do cognoscível. Deste modo, *não-cognoscível*, se um conceito, é um conceito na forma *A, não-A* e é, no mínimo, auto-contraditório. Assim, a ignorância e erro podem apenas ser concebidos como correlativos a conhecimento real e verdade, que são da natureza de cognições. Contra qualquer cognição há uma desconhecida mas *cognoscível realidade*; mas contra toda cognição possível há, apenas, o auto-contraditório.
>
> *Em resumo, "cognoscibilidade" (em seu sentido mais amplo) e "ser" não são apenas a mesma coisa metafisicamente, mas são termos sinônimos*[38].

Esta notável conseqüência pode parecer bastante estranha para quem não tenha percorrido a Metafísica peirciana. Não por outra razão parece ser inadequado adentrar o pensamento do autor pelo

34. Conferir *CP*, 5.313.
35. Rever nota 22 do capítulo 4.
36. *CP*, 5.255; os grifos são meus.
37. *CP*, 5.310; os grifos são meus.
38. *CP*, 5.257; os grifos são meus.

Pragmatismo; tal caminho levará, no mínimo, a um entendimento equívoco de seus reais domínio e significado.

Decorre, também, deste trecho da obra de Peirce que aquilo que é *real*, ou seja, alter, geral e inteligível, *é relativo à mente, como quesito de equivalência entre ser e ser cognoscível.* Afirmar, não obstante, *ser a realidade relativa à mente não poderia significar*, face ao que já foi anteriormente conceituado, *qualquer elo de dependência do real em relação à mente.* De fato:

> ...não há uma coisa que é em si mesma no sentido de não ser relativa à mente, embora coisas que são relativas à mente sem dúvida são independentes desta relação[39].

O *ser relativo à mente humana* que configura um dos fulcros da *revolução copernicana* proposta por Kant, impondo a órbita do objeto em torno da razão, deve ser entendido na Filosofia peirciana como *ser conatural com o pensamento*, quesito conseqüente do Idealismo Objetivo e fundado no fenômeno da inteligibilidade no mundo.

O aspecto axial da questão da incognoscibilidade, todavia, não é solucionado ao se afirmar que entidades *em si* produzem um universo fenomênico que, na linguagem do transcendentalismo, constitui o âmbito da experiência possível e a circunscrição de todo conhecimento. Pelo contrário, o cerne da questão traduz-se na busca de uma concepção possível da incognoscibilidade daquelas entidades. No intento desta busca, Peirce é levado a um conceito vazio de significado. Assim, ou o *em si* tem seu *ser* realizado na sua total manifestação fenomênica, ou nada sobre ele poderá ser conceituado. A este respeito são nítidas, novamente as palavras do autor:

> O *Ding an sich*, contudo, não pode ser indicado nem encontrado. Conseqüentemente, nenhuma proposição pode a ele se referir e nada verdadeiro ou falso pode ser sobre ele predicado. Portanto, todas as referências a ele devem ser jogadas fora como algo supérfluo e sem sentido[40].

Entre o que a mente humana *cria* na sua interioridade e o que de fato *descobre* na exterioridade, está a passagem necessária pela alteridade da experiência; aquele elemento capaz de negar e corrigir a falsa representação. Esta transição entre *criação e descoberta* tem sua condição de possibilidade num *universo experiencial* que esculpe a forma real do conceito na representação do *universo possível* da mera imaginação. Contudo, se nada falso ou verdadeiro pode ser afirmado sobre o absolutamente incognoscível, é porque ele se põe

39. *CP*, 5.311.
40. *CP*, 5.525.

além da possibilidade de qualquer descoberta, e "*o que está além da descoberta*, seja direta e específica ou indireta e geral, *deve ser considerado não-existente*"[41].

Neste ponto, permitimo-nos lembrar, embora sem o intuito de qualquer aprofundamento da questão, que o interesse da Filosofia contemporânea por uma *Lógica da descoberta científica* parece deixar-se escoar por canais nominalistas, quando se percebe que somente a configuração de um *objeto possível de ser descoberto*, ou seja, de uma Metafísica que afirme a possibilidade real de objetos da representação, poderá dar início a uma *Lógica heurística*[42].

De outro viés, não só por razão terminológica, mas, principalmente, objetivando evitar que o pensamento se esgarce nas arestas da imprecisão de linguagem, consideramos, com base no que anteriormente foi exposto, no mínimo impróprio dizer que a Arte e a Matemática *descobrem* objetos. Lembrando-nos, conforme já conceituado[43], que se os objetos matemáticos e artísticos *não existem necessariamente*, devemos, então, confiná-los ao âmbito da *criação*, caracterizando, assim, daquela circunscrição da produção cultural do homem, um descompromisso com a contigência deste universo experiencial, evidenciado pela Cosmologia peirciana. Estas observações mostram-se não digressivas ao suscitarem a questão: seriam as entidades incognoscíveis, então, objetos *criados*, já que se posicionam além de qualquer possível *descoberta*? Para a solução deste ponto, basta constatarmos ser sempre possível a construção de enunciados sobre os objetos matemáticos ou artísticos, *conquanto permaneçam num universo hipotético.*

Não obstante, a impossibilidade de construir proposições sobre entidades incognoscíveis[44] é uma impossibilidade modal, ou seja, nada possível ou necessário poderá ser predicado sobre elas. Assim, a *não existência* destas entidades, propugnada por Peirce, não deve ser entendida como a *ausência de algo* que poderia ser, deste modo, enunciada, mas tão-somente, como a indescritibilidade cabal de um *nada* irredutível ao pensamento. *E o que não pode ser pensado, não pode ser dito.* Ao silêncio pregado por Wittgenstein, Peirce associa a radical impossibilidade de significação.

Já é tempo, pensamos, de resgatar, a partir deste ponto, uma concepção mais sintética do Pragmatismo. Um caminho, que se

41. *CP*, 6.101; os grifos são meus.

42. Esta questão encontra-se diluída ao longo da obra do autor. Contudo, o leitor poderá examinar, por exemplo, o ensaio "Pragmatism and Abduction", em *CP*, 5.180-212.

43. Rever pp. 28-29 do capítulo 2.

44. Rever nota 40.

desenha para a consecução desta tarefa, cremos ser uma reflexão sobre o significado mais fundo da expressão *harmonia aos olhos da razão*. O segundo movimento da música das esferas mostrou-se revelador da relação íntima entre crença e conduta por um lado e, sob uma face mais geral, entre fenômeno e teoria explicativa de sua realidade, por outro. A falsidade de algumas doutrinas, à luz da máxima pragmática, urdiu-se na *desarmonia* entre conceito e conseqüências experienciáveis reais ou concebíveis. Assim, parece lícito inferir que a *harmonia aos olhos da razão* requerida pelo Pragmatismo entretece-se numa correspondência sintética entre teoria e experimento, seja este de natureza atual ou possível. Contudo, o ponto central para um perfeito entendimento do Pragmatismo continua sendo o realismo de Peirce, pois afirmar, de modo sintético, que a máxima pragmática pode ser vista como uma harmônica relação entre teoria e experimento, exige que se resgate, sempre, que *teoria não é mera salvação das aparências, mas a representação de um objeto real*. Por conseguinte, da teoria que engendra as conseqüências experienciáveis ao objeto real representado que se faz *ato* para uma consciência experienciadora, *há o veio comum da relação entre o geral e o particular.*

Aqui, novamente, apresenta-se um *ponto-chave* da Filosofia peirciana. Toda arquitetônica do autor, aproximando sujeito e objeto, leva-nos a pensar que o Pragmatismo não se confina a uma regra lógica de estrito âmbito epistêmico, mas aplica-se, também, à própria estrutura do mundo. Na medida mesma em que a doutrina, em síntese, se traduz num vínculo lógico entre o geral e o particular, e reconhecendo-se a generalidade na realidade da primeira e terceira categoria, pode-se dizer que o Pragmatismo, no seu matiz metafísico, configura-se como a relação entre a primeiridade e a terceiridade com a factualidade existencial da segundidade. Assim, a partir destas considerações, parece ser possível reenunciar a máxima da doutrina, não mais sob a ótica da determinação do *significado* que impregna os conceitos na sua positividade, mas, antes, sob o viés da determinação da *realidade* de entidades gerais ou contínuas. Uma possibilidade de enunciação da máxima seria: *A totalidade da manifestação fenomênica de um* continuum *perfaz sua realidade*; duas outras formas metafísicas da máxima poderiam, também, ser: um continuum *de possibilidades ou de necessidade perfaz sua realidade na totalidade de sua concreção existencial*, ou *o ser de um* continnum *é dado pela totalidade de sua manifestação fenomênica, ou seja, pela sua cognoscibilidade.*

Embora tenhamos já discutido alguns dos pontos que se seguem, em passagens anteriores deste ensaio permitir-nos-emos certo teor de redundância a bem da clareza dos conceitos. De início, convém relembrar que um *continuum* de possibilidades não prescreve um tipo de concreção mais que outro; seus atos são típicos de

uma distribuição fortuita. Há, contudo, um elemento necessário nesta consideração: *a necessidade de se manifestar fenomenicamente; o geral deve se singularizar de algum modo.* À semelhança do trans curso da Cosmogênese, algum jogo deve ser jogado para que a inutilidade do nada fazer não se configure como a auto-extinção da potencialidade. Não é demais dizer que *este Universo*, tal qual o evidenciou a Cosmologia peirciana, é uma *conseqüência experienciável* de uma concepção que se desenhou a partir de um *continuum* de possibilidades. Quando dizemos que o ato de uma potência de possibilidades *não* é um ato *necessário*, entenda-se, então, que tal potência não está eximida de agir, mas, antes, de agir de um *determinado modo* e não de outro. Não por outra razão reservamos um espaço considerável para uma reflexão sobre o incognoscível: a notável conseqüência do Pragmatismo, identificando *ser* e *ser cognoscível* anunciou que *o se fazer real* requer, necessariamente, *o se exteriorizar* para um teatro de reações, que é a própria condição de possibilidade da *evolução. Apesar dos riscos da náusea, o crescimento requer o Outro; do sonho à realidade há, necessariamente, a passagem pelo cinzel da Existência.*

Procurando explicar o teor metafísico da máxima do Pragmatismo, resta-nos refletir sobre sua aplicação no que respeita a um *continuum* de tessitura fundada na necessidade lógica. Poderíamos iniciar com uma pergunta: seria possível um *continuum* de necessidade não se discretizar existencialmente? Em outras palavras, poderia a terceiridade não se fazer segundidade? Se refletirmos um pouco sobre o que evidenciou o Evolucionismo e a Cosmologia, a resposta a esta questão é obviamente negativa. Sabemos daquelas doutrinas que a terceiridade configura-se num feixe de hábitos adquiridos a partir de uma existência subsumida ao acaso absoluto. Assim, o *continuum* de necessidade no qual se urde a terceira categoria tem seu ser totalmente dado fenomenicamente, pois que *a Existência antecede a Lei na seqüência da Cosmogênese.* São claras as palavras do autor sobre este ponto: "Uma lei, então, que nunca operará não tem existência positiva"[45].

Não à toa, o verbo *operar* é posto pelo autor na sua forma *futura*; lembremo-nos do *esse in futuro* que é o cerne próprio do *continuum* da terceira categoria.

Explicitada a forma metafísica do Pragmatismo, cumpre registrar que esta abrangência da doutrina não deve mais parecer estranha pelo próprio desenvolvimento da Metafísica peirciana. Quando admitimos que os *limites do conhecer* são os próprios *limites do ser real*, necessariamente devemos reconhecer uma dependência do

45. *CP*, 5.545.

âmbito epistêmico em relação ao âmbito metafísico. Permanece, não obstante, um ponto para reflexão. Ao percebermos que o Pragmatismo, como uma regra lógica de matiz epistêmico, de determinação do teor de significação dos conceitos, aplica-se, também, a um imbricamento entre as categorias reais, somos compelidos a resgatar uma hipótese sobre a similaridade entre uma Lógica que permeia o raciocínio e a que enforma o próprio Universo. Tal hipótese, convidamos o leitor a recordar, já havia sido aventada no desenvolvimento da Cosmogênese[46].

Anteriormente à própria Cosmologia, o Idealismo Objetivo, ao colorir o mundo de idealidade e inteligibilidade, anunciara uma conaturalidade entre as formas do pensamento e do objeto pensado. De outro lado, temos empregado na descrição dos *continua,* que entretecem a primeira e terceira categorias, as formas modais de possibilidade e necessidade, licitando-se buscar a explicitação do que seja uma Lógica ontológica.

Ao nível de uma Lógica dos argumentos, a redutibilidade da máxima do Pragmatismo a uma relação necessária entre o *particular* e o *geral* traduz, implicitamente, a condição de possibilidade do *argumento indutivo.* O transcurso temporal da experiência, na sua singularidade, induz à generalidade do conceito; a pluralidade de atos *induz* à cognição da potência. Este tem sido o âmago da doutrina do Pragmatismo. Explicitamente, não é outra coisa que está presente na seguinte passagem da obra do autor: "... a validade da indução depende da relação necessária entre o geral e o singular. É precisamente isto que é a base do Pragmatismo"[47].

Antecedendo a busca da tessitura própria a uma Lógica ontológica, convém, antes, verificar a visão do autor sobre as formas de argumento que compõem os modos de raciocínio.

Numa das conferências que Peirce ministrou sobre o Pragmatismo[48], ele distingue três tipos de raciocínio sob a forma de três argumentos lógicos:

> Estes três tipos de raciocínio são *Abdução, Indução* e *Dedução.* A *Dedução* é o único raciocínio necessário. Ela é o que constitui o raciocínio da matemática. Ela principia de uma hipótese, cuja verdade ou falsidade nada tem a ver com o raciocínio; óbvio é que suas conclusões são igualmente ideais... A *Indução* é o teste experimental de uma teoria. Sua justificação é que, embora a conclusão, em qualquer estágio da investigação, possa ser mais ou menos errônea, a aplicação continuada do mesmo método deve

46. Rever p. 74 e nota 9 do capítulo anterior.
47. *CP*, 5.170.
48. "Three Kinds of Goodness", *CP*, 5.120-150; esta é a quinta de uma série de conferências publicadas nos *Collected Papers,* vol. 5, e datadas de 1903.

corrigir o erro. A única coisa que a *Indução* perfaz é determinar o valor de uma quantidade. Ela parte de uma teoria e avalia o grau de concordância da teoria com os fatos. Ela nunca pode dar origem a qualquer idéia que seja. Nem o pode fazer a *Dedução*. Todas as idéias da ciência surgem através da *Abdução*. A *Abdução* consiste em estudar os fatos e delinear uma teoria para explicá-los. Sua única justificação é que, se pretendemos, de algum modo, compreender as coisas, tal deve ser conseguido por aquele caminho[49].

Basta-nos percorrer com atenção esta passagem da obra do autor para descobrirmos que, embora ela surja pela primeira vez, estes três tipos de raciocínio, moldados por três modos de argumento, nos são bastante familiares. De fato, seria estranho, após se evidenciar a refinada arquitetura lógica que urde as doutrinas peircianas, tomar contato com formas de raciocínio até então nunca empregadas. Não obstante, temos utilizado os termos *dedução, indução* e *hipótese* no sentido lógico habitualmente aceito dos mesmos. Em verdade, a visão de Peirce pouco destoa, *sob o ponto de vista estritamente formal*, da consideração corrente daqueles dois primeiros tipos de raciocínio, tendo desenvolvido, todavia, pontos acentuadamente mais originais no que respeita a uma Lógica heurística ou Lógica da hipótese, cujo modo de argumento ele denomina *Abdução*. De qualquer modo, neste ponto pretendemos, tão-somente, considerar estes três tipos de argumento pelo viés que importa ao entendimento de uma Lógica ontológica.

Iniciando esta tarefa pelo argumento dedutivo, sabemo-lo já um raciocínio necessário, tal como o é um silogismo em *Barbara*[50]. O autor, contudo, alerta para o fato de que a estratégia dedutiva não pode ser reduzida à simplicidade de *Barbara*, sendo este um de seus pontos de crítica a Kant:

...Kant imaginou que todo raciocínio necessário era do tipo de um silogismo em *Barbara*. Nada poderia estar mais ridiculamente em conflito com fatos bem conhecidos*. Pois, fosse este o caso, qualquer pessoa com uma boa cabeça lógica estaria apta a ver, instantaneamente, se uma dada conclusão derivou ou não de premissas dadas; e, além do mais, a quantidade de conclusões de um reduzido número de premissas seria bastante moderada. Mas é verdade que quando Kant escreveu, Legendre e Gauss não tinham ainda demonstrado que uma incontável quantidade de teoremas são dedutíveis de umas poucas premissas da aritmética. Suponho, por conseguinte, que devemos desculpá-lo por desconhecer isto[51].

49. *CP*, 5.145; os grifos são meus.

50. Para os leitores pouco familiarizados com a terminologia da teoria do silogismo de Aristóteles, recordemos que *Barbara* é o nome dado pelos escolásticos ao argumento dedutivo cuja forma é:

Todo A é B
Todo C é A

Todo C é B

* Cf. 4.427 nota original da edição dos *Collected Papers*.

51. *CP*, 5.178.

Atendo-nos, todavia, aos pontos de estrito interesse à seqüência deste trabalho, cumpre assinalar que a máxima do Pragmatismo, embora evidenciada, no seu sentido mais amplo, como uma relação entre o particular e o geral que a torna, por esta razão, afeita mais propriamente à indução, mantém vínculos estreitos com o argumento dedutivo. Recorde-se que a segunda forma apresentada de seu enunciado[52] menciona, explicitamente, que as conseqüências práticas são extraídas *necessariamente* da concepção de que se investiga o significado. Em outras palavras, as conseqüências da concepção são dela *deduzidas*.

Sabemos que a *Indução*, conforme evidenciado anteriormente, é um tipo de argumento que está implicado na formulação do Pragmatismo, restando lembrar que ele se traduz numa *generalização* a partir de uma pluralidade de singulares. Por este processo se forja a tessitura do *ego* a partir da fragmentação de fatos vividos, conforme já o mostrara a Fenomenologia, sendo indutiva, também, a formação de toda crença que molda a conduta. A experiência como *resultado cognitivo do viver* induz o pensamento à formação da cognição mediativa, constituindo tal processo, como já visto, a primordial lei da mente. Ora, no realismo peirciano, a validade da indução fundamenta-se na generalidade real do objeto investigado. Em outras palavras, se a generalidade é real, a generalização adquire o seu mais lícito direito lógico; e

> Dizer que generalidade é primordial mas generalização não é como considerar que diversidade é primordial mas diversificação não. *Isto faz a lógica ruir*[53].

Contudo, se a *conclusão da investigação for errônea*, isto será revelado pela aplicação continuada do próprio método, uma vez que todo conceito mediativo, no seu essencial *esse in futuro*, deverá se confrontar com o curso ulterior da experiência, sofrendo, por isso, um processo autocorretivo. O próprio Falibilismo já havia anunciado a provisoriedade de toda teoria positiva; o Evolucionismo mostrou que a teoria das probabilidades constitui a tessitura adequada para a representação de um objeto permeado pelo acaso. Assim, o argumento indutivo deve levar a uma conclusão não mais que *provável*, propriamente afeita a seu caráter *estatístico*. É o que afirma o autor na passagem seguinte:

> A indução pode ser definada como um argumento... que assume que é verdadeiro, a respeito de uma coleção inteira, o que for verdade sobre o número de exemplares dela extraído ao acaso. Isto poderia ser chamado um *argumento estatístico*[54].

52. Rever nota 11 deste capítulo.
53. *CP*, 6.262; os grifos são meus.
54. *CP*, 5.275; os grifos são meus.

Resta-nos, ainda, tecer alguns comentários sobre o argumento *hipotético* ou *abdutivo* que, por vezes, Peirce também denomina retrodutivo, conforme transparece na passagem que se segue: "*Retrodução* é a adoção provisória de uma hipótese porque toda possível conseqüência dela extraída é capaz de verificação experimental..."[55].

Como argumento originário, ou seja, como gênese de uma teoria explicativa dos fatos, o raciocínio abdutivo parte da experiência observada para a construção do conceito. Não cabe, neste ponto, analisar *como* este processo se dá, mas, sim e apenas, assinalar que o vetor abdutivo tem sentido contrário ao indutivo. A indução, já o sabemos, parte de uma teoria em busca de fatos que comprovem sua veracidade. Esta diferença fundamental nem sempre clara, segundo o autor, para os estudiosos de Lógica, é por ele comentada:

> A Abdução inicia-se dos fatos sem, em princípio, ter qualquer particular teoria em vista, embora ela seja motivada pelo sentimento de que uma teoria é necessária para explicar os fatos supreendentes. A Indução inicia-se por uma hipótese que parece se auto-recomendar sem, em princípio, ter quaisquer fatos particulares em vista, embora se sinta a necessidade de fatos para fundamentar a teoria. *A abdução busca uma teoria. A indução busca fatos.* Na abdução a consideração dos fatos sugere a hipótese. Na indução o estudo da hipótese sugere os experimentos que trazem à luz os próprios fatos para os quais a hipótese apontou[56].

Caberia, agora, perguntar: evidenciadas as relações de dedução e indução com o Pragmatismo, qual o vínculo que a inferência abdutiva mantém com aquela doutrina? Ora, sabemos que a função de uma hipótese é explicar os fatos. Mas o que exatamente isto significa? Cremos ser não mais que uma correspondência entre as conseqüências experienciáveis dela extraídas e os fatos que ela se propõe a explicar. Sob este ponto de vista, a máxima do Pragmatismo atuará como o fator de escolha e decisão entre hipóteses concorrentes, ou mesmo, por um processo indutivo, tornará o *meramente hipotético*, que se traduz no *meramente possível*, numa teoria efetivamente operativa, isto é, numa teoria de um correto poder preditivo do curso futuro da experiência. Em suma, *da hipótese à crença numa teoria há a passagem necessária do possível para o provável*, já que este é o caráter que, segundo o Falibilismo, deve revestir todo conceito positivo. Esta nuança de possibilidade, que configura toda hipótese na sua gênese, está presente na própria formulação do argumento abdutivo: "O fato surpreendente, C, é o observado. Porém, se A fosse verdadeiro, C seria normal. Então, há razão para *suspeitar* que A seja verdadeiro"[57].

55. *CP*, 1.68.
56. *CP*, 7.218; os grifos são meus.
57. *CP*, 5.189; o grifo é meu.

Ora, esta suspeita, revestida de mera possibilidade, deverá ser comprovada *in futuro* com a classe de fenômenos sobre a qual trabalhará a indução. Passemos, agora, a palavra ao autor, comprovando as idéias que vinculam o Pragmatismo ao argumento abdutivo:

> Se você cuidadosamente considerar a questão do pragmatismo, verá que *ela nada mais é que a questão da lógica da abdução.* Ou seja, o pragmatismo propõe uma certa máxima que, se consistente, deve tornar desnecessária qualquer regra adicional no que respeita à admissibilidade das hipóteses se posicionarem como hipóteses, isto é, como explicações de fenômenos consideradas como sugestões plenas de expectativa; e, além disso, tal é "tudo" o que a máxima do pragmatismo realmente pretende fazer, pelo menos na medida em que ela esteja confinada à lógica, e não seja entendida como uma proposição em psicologia. Pois a máxima do pragmatismo é que uma concepção não pode ter efeito lógico ou importância que a difira de uma segunda concepção, exceto na medida em que, tomada em conexão com outras concepções e intenções, poderia modificar concebivelmente nossa conduta prática diferentemente do que o faria a segunda concepção[58].

Estabelecidas as íntimas relações entre os tipos de raciocínio e o Pragmatismo, cumpre resgatar que, sob o ponto de vista modal, vimos que a dedução associa-se à necessidade, enquanto a abdução à possibilidade lógica. Contudo, surge naturalmente a pergunta: qual o espaço modal da indução? Cremos que, na medida em que uma inferência indutiva seja apenas *provável*, ela deve reunir possibilidade e necessidade em teores que serão estabelecidos, de um lado, pelo *volume experimental de observações*, que em teoria das probabilidades denominamos *tamanho amostral,* e, de outro, pelos limites de *determinação real* sob os quais está o próprio objeto investigado. Em resumo,

> A Dedução prova que alguma coisa "deve" ser; a Indução mostra que alguma coisa é "efetivamente" operativa; a Abdução meramente sugere que alguma coisa "pode ser"[59].

Supomos ser suficiente a abordagem efetuada sobre as três formas de argumento, no estrito cumprimento da tarefa de considerá-las na sua relação com o Pragmatismo e, subsidiariamente, preparar o terreno conceitual para uma reflexão sobre a Lógica no seu matiz ontológico, que Peirce denomina *Lógica Objetiva.*

Temos, após a fundação do realismo peirciano, observado, por diversas vezes, que o universo da *Lei*, ou seja, o universo da *Terceiridade real*, configura-se como uma potencialidade cujo tecido lógico é a necessidade. Através do que foi visto em relação às formas de argumento, somos levados a associar *Lei* e *Dedução*, já que esta última

58. *CP*, 5.196; os grifos são meus.
59. *CP*, 5.171.

tem o caráter da inferência necessária. Não obstante a quase naturalidade desta associação, somos compelidos, também, a inquirir sobre *como, precisamente, ela se dá*?

Recorramos à resposta do autor:

> Concebemos usualmente que a Natureza está perpetuamente efetuando deduções em "*Barbara*". Esta é nossa metafísica natural e antropomórfica. Concebemos que há Leis da Natureza que são suas *Regras* ou premissas maiores. Concebemos que *Casos* surgem sob estas leis; estes casos consistem na predicação ou ocorrência de "causas" que são os termos médios dos silogismos. E, finalmente, concebemos que a ocorrência destas causas, em virtude das leis da Natureza, resultam em efeitos que são as *conclusões* do silogismo[60].

Cremos que o melhor a fazer, agora, é formular um exemplo que possa tornar clara esta passagem da obra de Peirce. Assim, suponhamos a conhecida lei de Einstein acerca da equivalência entre matéria e energia e procuremos colocar sua operação na forma silogística, como sugere o autor. Deste modo, teríamos:

> REGRA OU LEI: A energia equivale à matéria segundo o produto desta pelo quadrado da velocidade da luz.
> CASO: Um elétron em estado corpuscular se transforma em onda.
> RESULTADO OU EFEITO: A energia contida nesta onda é igual ao produto da massa do elétron pelo quadrado da velocidade da luz.

Em termos economicamente matemáticos, ter-se-ia:

> REGRA: $E = Mc^2$
> CASO: É dada M_e (massa do elétron)
> RESULTADO: Então $E_e = M_e c^2$ (Onde E_e é energia contida em M_e)[61]

Explicita-se, deste modo, que a lei em si mesma *não é* um argumento dedutivo, mas, antes, dele participa como sua premissa maior que Peirce denomina *Regra*. Por *Caso*, entendemos as condições de existencialização da Lei, isto é, aquilo que é denominado, pelo autor, de causa deve ser associado ao conceito aristotélico de *causa eficiente*. Sob esta ótica, então, a regra ou lei traduzir-se-ia como *causa formal* no silogismo. Desenha-se, por conseguinte, como um dos pontos de sua Lógica Objetiva, o modo de operação de uma lei sobre os individuais que subsume, configurados na forma de um argumento *da natureza* da dedução. Como sabemos constituírem uma tríade os modos de argumento, vejamos, agora, o que o autor nos reserva no que respeita à indução e à abdução no seu teor objetivo:

60. *CP*, 2.713; os grifos são meus.
61. A extrema simplicidade deste exemplo cumpre, apenas, função ilustrativa. O leitor poderá comprovar a veracidade da proposta de Peirce através de exemplos mais complexos.

> Não tenho sido bem-sucedido em persuadir meus contemporâneos a crer que a Natureza também efetua *induções e retroduções*. Eles parecem pensar que *sua mente** está no estágio infantil dos filósofos aristotélicos e estóicos. Assinalo que a Evolução, onde quer que ela ocorra, é uma vasta sucessão de *generalizações*, pela qual a matéria está se tornando sujeita a leis cada vez mais elevadas; e aponto para a *infinita variedade* da natureza como testemunho de sua *Originalidade ou poder de Retrodução*. Por enquanto, contudo, as velhas idéias estão extremamente arraigadas. *Muito poucos aceitam minha mensagem*[62].

Atrevemo-nos, não obstante, a supor que Peirce já tenha, no presente ponto de exposição de sua obra, adquirido junto ao leitor sua credencial para que prossigamos refletindo seriamente sobre suas mensagens. Assim, somos conduzidos, de imediato, ao resgate do Evolucionismo, que configurou o crescimento da terceiridade na forma de aquisição de hábitos, ou seja, na forma de generalizações que são de natureza indutiva. A tendência homeostática da Natureza expressa-se por seu substrato eidético na formação de *continua* de necessidade, numa sucessão cuja causa final é a cristalização da terceiridade, conforme o evidenciou a Cosmologia.

De outro lado, no início da Cosmogênese, recordemos, anunciou-se o argumento hipotético na sua forma ontológica, quando da passagem do *Nada* ilimitadamente livre a uma potencialidade de *algum tipo*. Efetivamente, não à toa procuramos mostrar, na exposição da tríade de argumentos, a natureza modal da Abdução, intencionando evidenciar, agora, um paralelo entre o caráter originário das representações e aquele que se configurou como o do próprio Universo.

Adotando a validade deste paralelo modal, somos compelidos a pensar que, se a gênese do mundo não se fez por meio da constrição de uma regra, *então parece não haver, também, quaisquer regras que condicionem a formulação de uma hipótese explicativa*. Esta consideração vincula-se a uma questão deixada em aberto[63], desenhada no *processo pelo qual surge uma nova idéia de mediação positiva que denominamos hipótese.*

Objetar afirmando que a solução desta questão está imediatamente dada, uma vez que há um argumento que tipifica a Abdução, conforme foi visto, não equivale, em absoluto, a apresentar um *regra* que proporcione, por si, a formulação de uma nova idéia. Todavia, sendo este ponto apenas mediatamente pertinente à Lógica Objetiva, propomos confinar a questão de *como surge uma hipótese* a esta espécie de comentário negativo até agora tecido. Parece claro,

* Peirce refere-se à mente da natureza.

62. *NEM*, p. 344; os grifos são meus.

63. Rever p. 109 e nota 42 deste capítulo.

entretanto, que embora uma proposição hipotética, no seu aspecto geral, esteja subsumida à terceira categoria, a incondicionalidade de seu surgimento vincula-a, também, à primeiridade, sugerindo que se reflita sobre uma matriz de composição lógica das categorias[64]. Por outro viés, explícita está, nesta última passagem da obra do autor, a atribuição de uma *mente* à Natureza; tal fato não deve causar estranhamento àqueles que percorreram com atenção o Idealismo Objetivo e a Cosmologia peircianos.

Reforçando, agora, a naturalidade daquela atribuição, soma-se a estas duas doutrinas a da Lógica Objetiva, segundo a qual o Universo contém um processo lógico que lhe é próprio e que, por esta razão, é *real*, ou seja, independente da idiossincrasia do pensamento humano. E

> ...na medida em que há qualquer realidade, é nisto em que ela consiste: *que há no ser das coisas algo que corresponde aos processos de raciocínio, que o mundo vive e é dinâmico, e tem o seu ser em uma lógica de eventos*[65].

Para concluir o derradeiro capítulo deste trabalho, bastam-nos algumas poucas linhas. Pensamos ser valioso utilizá-las para trazer, uma vez mais, à mente do leitor, a essência do Pragmatismo, uma vez demonstrado que ela não constitui um sistema filosófico, mas, sim, é substrato lógico que permeia toda a Metafísica de Peirce.

Remetendo-nos ao início deste capítulo, recordamos que o Pragmatismo, ao ser anunciado através de uma relação entre potência e ato, configurou a *importância lógica da exteriorização* de todo *continuum*, como condição para sua *realidade* de um lado e, por outro, de sua *significação* numa representação. Neste entretecimento íntimo entre realidade e cognoscibilidade, cremos que a doutrina assume seu verdadeiro estatuto, tornando translúcido seu distanciamento de toda forma de utilitarismo de fim em si mesmo ou, ainda, de materialismo a que a doutrina foi levada por interpretações errôneas. Suas origens mais remotas, de que nos lembra o autor, caso fossem de conhecimento de todos os seus intérpretes, certamente evitariam equívocos: "Ela é, tão-somente, uma aplicação do único princípio de lógica que foi recomendado por Jesus: *"Podemos conhecê-los pelos seus frutos"*[66].

64. Sobre este ponto o leitor poderá verificar na obra de Peirce, *CP*, 1.530-544.
65. *NEM*, pp. 343-344; os grifos são meus.
66. *CP*, 5.402 n 1; os grifos são meus.

7. A Lição do Universo

Moment, the moment in and out of time,
The distraction fit, lost in a shaft of sunlight,
The wild thyme unseen, or the winter lightning
Or the waterfall, or music heard so deeply
That it is not heard at all, but you are the music
While the music lasts.

T.S. ELIOT, *The Dry Salvages.*

Pressupondo que a Metafísica de Peirce se tenha evidenciado como um sistema de fundamentos, julgamos desnecessária uma combinatória final dos conceitos no pequeno espaço que reservamos ao término deste ensaio. Parece-nos importante, contudo, nestes comentários derradeiros, lembrar do Falibilismo que afirma estar nosso conhecimento "flutuando num *continuum* de incerteza e indeterminação", significando não mais que uma permanente abertura para a correção evolutiva de nossas representações. Por conseguinte, a resposta à nossa questão "como deve ser o mundo para que ele me apareça assim?", à semelhança de toda e qualquer resposta a uma questão positiva, exala o odor do hipotético.

Como vimos, o argumento abdutivo, aquele ao qual justamente cabe a elaboração de hipóteses, cumpre a função de romper, de início, a força bruta do inexplicável, e sua importância dentro do quadro lógico do autor torna-se facilmente perceptível, face à radical recusa peirciana do incognoscível e de tudo o que possa obstruir o caminho da investigação. O vetor abdutivo tem sua origem desenhada na experiência e seu sentido definido por uma teoria explicativa. Não é outro o sentido que impusemos à seqüência expositiva deste ensaio: da Fenomenologia, constituída pelo inventário dos modos de ser de toda experiência, à Metafísica, uma teoria geral da realidade, engendra-se o vetor da Hipótese.

Ao predicar sua Metafísica de *científica*, Peirce pretendeu, tão-somente, conferir-lhe um caráter similar ao de qualquer ciência especial, fazendo da Lógica e do universo fenomênico as pedras de toque para a construção de suas teorias. Na verdade, então, este odor hipotético propaga-se, não apenas no interior da Metafísica, mas invade também os recintos de toda ciência positiva. Este parece ser o *gran finale* da música das esferas. Ao admitirmos que toda ciência tem por objeto um recorte real de terceiridade afeito à sua especialidade, percebemos porque o realismo está implicado na ciência moderna[1] e, deste modo, aquele objeto não difere em natureza dos objetos metafísicos.

Não obstante, *metafísica* tornou-se, da modernidade aos nossos tempos, uma espécie de termo filosoficamente obsceno, muito embora a conduta humana esteja impregnada de expectativas metafísicas, até mesmo no simples ato de consultar uma receita para fazermos uma torta, evidente objeto virtual que requer, para o sucesso de sua consecução, que seus ingredientes estejam sujeitos a leis reais, do isto ouvimos sempre e, por esta razão, parecemos não ouvir nunca.

Atrevemo-nos a dizer que a obra de Peirce vem resgatar um espaço perdido pela Filosofia: o espaço de pensar o mundo na sua realidade, e de um modo que promova, novamente, a aproximação com o universo das ciências, numa interação que se anuncia das mais profícuas. Não nos parece que a Metafísica peirciana conflite com a ciência contemporânea. Muito pelo contrário, de um lado ela antecipa, em plena vigência da Mecânica de Newton no século XIX, o reconhecimento atual de um princípio de acaso presente nos fenômenos afeitos à estrutura da matéria e, de outro, teoriza sobre um universo pré-material cuja evolução em nada aparenta contraditar as cosmologias de que hoje temos conhecimento. Um detalhado entretecimento entre a moderna Física e uma Metafísica, tal qual tomamos conhecimento na obra peirciana, é um ponto para uma instigante pesquisa futura.

Boa parte da Filosofia contemporânea parece ter se recolhido ao aparentemente seguro recinto da linguagem e sua Lógica interior, numa atitude que se baseia no fato de que tudo o que possamos conhecer deve ser representado e, como tal, estar sujeito a uma gramática que enforma todo sistema de representações. Ter o mundo como objeto transforma-se, assim, no ter a linguagem como objeto, confinando boa parcela da Filosofia aos universos da sintaxe, da semântica e da chamada Lógica "formal".

1. Rever pp. 30-31 do capítulo 2.

Não obstante a legitimidade da linguagem como objeto filosófico, a ponto de se constituir num dos campos de investigação de pensadores do porte de Wittgenstein, o preço que algumas correntes da Filosofia pagam por aquele confinamento parece ser muito alto. Por um viés, elas parecem anestesiar-se na generalidade interior às representações, esquecendo-se de refletir sobre as condições positivas de possibilidade que licitam o estatuto geral da linguagem e, por conseguinte, do próprio pensamento, acarretando para seu projeto um teor nominalista, nos termos mais amplos das relações entre o particular e o geral. Por outro viés, esta espécie de transcendentalismo ao nível da linguagem parece estar, novamente, rodeada pelo espectro do incognoscível, pois saber do que virtualmente *poderá* estar contido na estrutura da respresentação pressupõe que, possivelmente, alguma coisa possa não estar. No entanto, o vetor peirciano orienta-se em sentido oposto. É a ordem do mundo que possibilita a ordem da representação; aquela é a realidade que torna possível o fenômeno da mediação. E o que estiver além de qualquer possibilidade de ser representado, *não existe*, conforme o quesito de identidade entre *ser* e *ser cognoscível*, evidenciado no Pragmatismo.

Assim, *ser* não é *ser representado*, mas *ser representável*. Não por outra razão, o pleno entendimento de uma teoria geral dos signos deverá consumar-se através de uma teoria geral do objeto, tal como ela foi entretecida no interior da ampla resposta à questão sobre a estrutura da realidade.

A Metafísica iluminará a compreensão da Semiótica, e *um* dos pontos focais de luz emana do fato de que a *forma* do objeto se impõe à forma modalmente possível do signo. Ao mencionarmos o termo *forma* com um caráter explicitamente ontológico de *morphé*, cabe registrar, também, que tal caráter se perdeu ao longo da história. O predicado *formal* deixou de ter o cunho que Aristóteles lhe atribuiu, passando, tão-somente, a se referir a relações sintáticas internas à Lógica das linguagens[2].

É também importante, por outro lado, resgatar que se torna lícito substituir a idéia kantiana de *experiência possível* pela de *conceito possível*[3], uma vez que a *forma verdadeira* do conceito decorre, em última análise, das condições factuais fornecidas por um estado de coisas real, embora Peirce não tenha formulado diretamente tal conseqüência. Ao conceituarmos, tacitamente, da idéia de conceito possível uma idéia de *verdade* tecida na correspondência representação-objeto, não se está vedando a porta modal da possibilidade para

2. A este respeito, verificar o explícito comentário de Anton Dumitriu - *History of Logic*, Tunbridge Wells, Kent, Abacus Press, 1977, 4 vols. 1, pp. 151-158.

3. Rever este ponto já discutido nas pp. 105-106 do capítulo 6.

o universo do pensamento. Recordando a motivação original deste ensaio, registre-se que perseguíamos, de início, uma Lógica heurística e suas relações com uma Filosofia da Matemática[4], a Metafísica evidenciou o universo de possibilidade que permeia a primeira e o de idealidade que constitui a segunda. Como um dos caminhos que se desenharam para o prosseguimento desta investigação, antevêem-se, mediatamente, as relações entre a Matemática e a Abdução com a realidade de um Cosmos evolucionário no qual o mundo real se mostrou um fragmento de um mundo ideal de possibilidades[5].

Ao tocarmos, novamente, no ponto que consideramos o núcleo central deste ensaio, a Cosmologia, convém comentar alguns aspectos que, naquele capítulo, possam ter intrigado o leitor. Cremos que um deles seja o das relações de uma gênese com um Criador, questão que omitimos por não interessar ao escopo de nossa pesquisa, embora elaborável no interior da Metafísica peirciana[6]. Outro aspecto revelado pela Cosmologia é o final da evolução do Universo que se consuma na cristalização da terceiridade. Embora nos tenhamos detido apenas no aspecto processual da evolução, circunscrevendo-o no sistema de idéias que desenvolvemos, uma análise do significado daquela causa final que, falsamente, parece sugerir um caráter apologeticamente racionalista em Peirce, requereria um exame profundo das relações entre Lógica, Ética e Estética, no âmbito da Filosofia do autor, transgredindo os limites que impusemos a este ensaio. Não obstante, podemos assegurar ser um dos pontos mais fascinantes da obra peirciana, aberto para futuras abordagens.

Destaque-se ainda que, como substância mesma do Cosmorfismo de Peirce, a dissolução das fronteiras entre interioridade e exterioridade, prenunciada na Fenomenologia, fundamentada no Idealismo Objetivo e radicalmente assumida na Cosmogênese, traz, inevitavelmente, a idéia de crescimento por um espelhamento do(no) pensamento no(do) mundo. Não à toa,

> ...o pensamento é o *espelho* do ser, a lei de que o fim do ser e a mais alta realidade é a personificação viva da idéia que a evolução gera[7], [e] o único fim da ciência é aprender a *lição que o universo* tem para lhe ensinar [8].

4. Cf. Introdução do presente ensaio.

5. Cf. *CP*, 3.527. Com relação a este parágrafo, examinar o interessante ensaio de Sandra B. Rosenthal, "The Pragmatic World of Charles Peirce", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. XIX, nº 1, 1983, pp. 13-22.

6. Examinar este ponto no excelente ensaio de Lauro F. Barbosa da Silveira "Cosmos Evolutivo e Plano da Criação na Filosofia Peirciana", *Trans/Form/Ação* nº 8, São Paulo, UNESP, 1985.

7. *CP*, 1.487; os grifos são meus.

8. *CP*, 5.589; os grifos são meus.

Esta lição, por mais que custe a ser aprendida, deverá por fim se impor, se de fato reconhecemos a força da experiência e da alteridade. À semelhança de como, por longos períodos, tomamos por verdadeiras as ilusões do sonho na história pessoal de cada um de nós, a história da humanidade mostra por quanto tempo nos apegamos a falsas teorias sobre o mundo. Contudo, "A essência da verdade reside em sua resistência em ser ignorada"[9].

Cabe-nos a disposição para aprender. Talvez possamos principiar por ouvir a reveladora música das esferas emanada deste *KÓSMOS NOĒTÓS** que Peirce nos legou.

9. *CP*, 2.139; os grifos são meus.

* O título deste ensaio, *KÓSMOS NOĒTÓS* (Universo Inteligível), foi inspirado na leitura do *Timeu* de Platão.

Apêndice

What error drives our eyes and ears amiss?
Until I know this sure uncertainty
I'll entertain the offer'd fallacy.

SHAKESPEARE, *The Comedy of Errors.*

NOTAS SOBRE OS COMENTADORES

Estabelecida uma trama de fundamentos, cremos ser possível desenvolver, de modo mais conveniente ao leitor, algumas notas referentes aos comentadores da obra de Peirce, notadamente no que se refere à Metafísica do autor. Queremos frisar, contudo, que as notas presentes neste Apêndice não têm a pretensão de constituir resenhas acerca dos ensaios examinados, mas, apenas, objetivam apontar para as posições assumidas pelos comentadores com relação a pontos fundamentais do entendimento da obra peirciana. Por consguinte, estamos implicitamente adotando o pressuposto de que o leitor possa discernir criticamente aquelas posições com base na leitura que efetuou, tornando, deste modo, dispensável uma extensa e redundante retomada tópica do pensamento de Peirce.

Como havíamos mencionado na Introdução a quase totalidade das abordagens temáticas da Filosofia peirciana parece fracassar pela inexistência de um arcabouço conceitual que constitua um sistema de referência balizador do pensamento.

Após a leitura da Metafísica e da constatação da conseqüente amplitude ontológica que o Pragmatismo assume sob sua ótica,

dispomos agora de elementos para discernir os *ismos* filosóficos a que faz jus o autor, sem lhe atribuir selos reducionistas. Assim sendo, para o embaraço de muitos intérpretes, Peirce certamente pode ser catalogado como um realista-idealista. Exemplificando, podemos citar Almeder[1], que se propõe a resolver esta aparente contradição em adotar, simultaneamente, o idealismo e o realismo como posições filosóficas:

> Alguns comentadores disseram que em última análise Peirce foi um realista, outros afirmaram que ele foi um idealista, e muitos defenderam mesmo que ele foi idealista e realista. Além do mais, entre aqueles que afirmaram que Peirce foi idealista e realista, há opiniões variadas no que respeita ao mérito filosófico de tal posição. Assim como alguns sentiram que a posição de Peirce representou uma síntese única e constrangedora de duas doutrinas tradicionalmente consideradas mutuamente exclusivas, outros asseveraram que a posição era inconsistente. Em resumo, decidi escrever este livro para resolver esta antiga controvérsia[2].

Para solucionar tal polêmica, o autor se propõe a estudar a teoria da percepção de Peirce, pois:

> Após isto, se sua teoria da percepção era mais consistente com o que ele disse sobre o idealismo, então haveria uma boa razão para crer que ele foi mais um idealista que um realista[3], [e, quase ao fim da obra, concluindo,] ...é desnecessário dizer que sou compelido a afirmar que não se pode consistentemente ser um realista epistemológico e um idealista objetivo[4].

Apenas assinalando que o realismo epistemológico presente nesta passagem é, segundo Almeder, o reconhecimento da existência de um mundo exterior à consciência, cumpre observar que não parecem ser tão tradicionais as concepções de idealismo e realismo por ele tomadas. O idealismo peirciano *assemelha-se ao* de Platão pela sua objetividade e não ao matiz subjetivo do idealismo de Berkeley. Não por outra razão este equívoco leva Almeder a estudar a teoria da percepção de Peirce. Cumpre recordar, também, que o realismo de Peirce é *escolástico*, ou seja, estruturado nos atributos da generalidade e alteridade. Além disto, o mundo externo é dado, na Filosofia peirciana, fenomenologicamente. A propósito, a admissão de um mundo externo à consciência não foi o tema da disputa entre nominalistas e realistas. Os nominalistas escolásticos não negaram que houvesse um mundo exterior à representação, mas tão-somente que este mundo contivesse qualquer generalidade que lhe fosse ontologicamente intrínseca. Não obstante, um realismo epistemológico, conforme conceituado por Almeder, não consegue distinguir o

1. Robert Almeder *The Philosophy of Charles S. Peirce: A Critical Introduction*, Oxford, Basil Blackwell, 1980.
2. *Idem*, p. VII.
3. *Idem, Ibidem.*
4. Almeder, *op. cit.*, p.133.

realismo do nominalismo nos termos da escolástica. Parecem ser suficientes estas considerações sobre a citada obra para resgatar nosso comentário inicial de que os equívocos de interpretação do pensamento peirciano estão afeitos à ausência de um sistema de referência conceitual, acrescendo-se que, às vezes, os *ismos* sofrem mutações semânticas tão importantes ao longo da história das idéias que, se não clarificadas, podem conduzir a graves confusões.

De um ponto de vista mais geral, o mau entendimento do Idealismo Objetivo de Peirce deve acarretar uma compreensão lógica destorcida da estrutura categorial de sua Filosofia, conforme buscamos evidenciar no capítulo atinente com aquela doutrina. Somos da opinião que o Idealismo Objetivo constitui uma teoria central cujos fundamentos iluminam o restante do sistema.

Decorrentes deste mau entendimento, tem-se, por exemplo, os posicionamentos de Stephens[5] e de Meyers[6]. O primeiro autor supõe que o predicado *Objetivo* que acompanha o *Idealismo* peirciano se deve à eliminação de visões idiossincráticas de pensar a realidade, quando sabemos que tal predicado, em verdade, se contrapõe a *subjetivo*, num reconhecimento de que a realidade é permeada por um substrato eidético. Meyers, de seu lado, propõe o rótulo *idealismo existencial* à doutrina que nega o *realismo existencial*, sendo esta última posição distinta do realismo escolástico por admitir que existem individuais independentes de qualquer mente. Ora, sabe-se que Kant surge como o *anjo prussiano* na História da Filosofia: ele vem resgatar a possibilidade de se fazer ciência após a causalidade e o princípio da indução serem minados pelo ceticismo de Hume. Seu idealismo de teor subjetivo pretendia clarificar as condições de cognoscibilidade de um *sujeito universal*, não sendo seu objetivo a superação da mera *doxa*, que se constitui, na verdade, no fundamental projeto de Platão. Com estas considerações, é cabal o equívoco de Stephens ao entender o termo *objetivo* como se opondo ao desenvolvimento de opiniões pessoais. Na realidade, parece haver aí uma indevida sobreposição entre Psicologia e Lógica, para o que tanto alerta Peirce ao longo de toda sua obra. Ao propor o termo *realismo existencial*, Meyers parece desconhecer que o realismo de Peirce considera a *existência* um modo especial de *realidade* constituído *apenas* por individuais, ou seja, categoricamente falando, que a *segundidade* está implicada na *terceiridade*.

5. G. Lynn Stephens, "Noumenal Qualia: C.S. Peirce on our Epistemic Access to Feelings", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. XXXI, nº 1, 1985, pp. 95-108.

6. Robert G. Meyers, "Peirce's Doubts About Realism", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. XXXI, nº 2, 1985, pp. 223-239.

Os deslizes de intepretação na medida em que podem ser atribuídos à ausência de um sistema de fundamentos, consumam-se, mais especificamente, numa dificuldade na articulação, de um lado, fenomenológica e, de outro, metafísica, das categorias peircianas. É o que parece ocorrer nos trabalhos de Boler[7] e Kemp-Pritchard[8]. Contendo inúmeras passagens interessantes sobre a relação entre Scotus e Peirce e acentuando a influência do primeiro no filósofo norte-americano, Boler reconhece no início de seu livro a necessidade de um sistema[9] que relacione realismo, pragmatismo e idealismo. Este projeto a nosso ver, passa a falhar quando ele se propõe distinguir o realismo epistemológico de um metafísico, operação tornada inócua pela crítica peirciana ao *incognoscível*, da qual se concluiu a equivalência entre *ser* e *ser cognoscível*[10]. O projeto de um sistema não pode prescindir de uma translúcida urdidura lógica entre as categorias, ponto em que Boler parece embaraçar-se:

> A (primeiridade) é a menos clara das categorias e a que recebeu a menor atenção do autor. Em certa medida, isto se deve à predominância da terceiridade no pensamento de Peirce...[11].

Ainda ilustrando nosso comentário, pode-se citar também:

> Para ganhar uma perspectiva mais ampla do estatuto dos gerais reais na filosofia de Peirce, tentei relacionar a doutrina das categorias ao realismo peirciano. A discussão toda requer que adentremos uma área do pensamento de Peirce que é geralmente vaga, freqüentemente metafórica, e algumas vezes ininteligível[12].

De maneira menos explícita, o ensaio de Kemp-Pritchard revela também dificuldades no trato com as categorias peircianas, ao tentar uma concepção unificada de *individual* na Fenomenologia e Metafísica. Ao buscar a solução deste problema, o autor afirma que aquela concepção é inconsistente com o realismo escolástico de Peirce[13]. Lembremo-nos, contudo, que o *hic et nunc* da experiência funda o individual ao nível fenomenológico, a partir do que surge a hipótese metafísica da *existência* das coisas como algo independente da reação contra uma consciência. O problema proposto por Kemp-Pritchard só poderia ser resolvido, a nosso ver, através do entendimento nítido do que seja *segundidade* aos níveis fenomenológico e metafísico.

7. John F. Boler, *Charles Peirce and Scholastic Realism, A Study of Peirce's Relation to John Duns Scotus*, Seatle, University of Washington Press, 1963.
8. Ilona Kemp-Pritchard, "Peirce on Individuation", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. XIV, nº 2, 1978, pp. 83-100.
9. Boler, *op. cit.*, p. 9.
10. Rever nota 37 do capítulo 6.
11. Boler, *op. cit.*, pp. 122-123.
12. *Idem*, p. 143.
13. Kemp-Pritchard, *op. cit.*, p. 99.

Ainda dentro do inventário de *ismos* de que a obra de Peirce tem sido alvo, podemos citar alguns comentaristas considerados clássicos. Goudge[14] divide o pensamento peirciano em naturalismo e transcendentalismo, posições que ele afirma serem incongruentes e geradas por uma personalidade filosófica intrinsecamente fragmentada[15]. Na sua visão, um realismo moderado de Peirce poderia harmonizar-se com o naturalismo, e um realismo extremado, da fase de maturidade, com o transcendentalismo[16]. Embora o transcendentalismo seja um dos selos mais freqüentemente atribuídos ao pensamento peirciano, cremos ter deixado clara a distância que a Filosofia de Peirce mantém da Filosofia kantiana. Não fica explícito, por sua vez, o que poderia ser entendido como *naturalismo* na obra de Peirce. O fascínio do autor pelas estruturas do universo e das leis da natureza ficou evidenciado em diversas passagens da exposição da Metafísica. Entretanto, é justamente seu realismo radical que permite a concepção de um universo matizado pelo *eidos* e pelo *noeton*, cuja *mente* se entretece numa Lógica Objetiva.

Buchler[17] não vê, a exemplo de Goudge, um realismo único em Peirce. Considera, de modo mais enfático, que o autor defende um realismo "desestruturado", o que o faz ser um empirista lógico. Este modo de enfocar a Filosofia peirciana decorre novamente, sob nossa visão, de um exame pouco acurado do encadeamento lógico das categorias. Buchler, então, é levado a se embaraçar nas relações possíveis entre o Pragmatismo e a Metafísica[18], embora apresente uma interessante discussão da relação entre William James e Peirce, no que respeita à máxima pragmática[19].

A coletânea de *ismos* prossegue em Feibleman[20] que considera o autor um idealista transcendental e acrescenta que:

> Evidentemente, cada um de nós caminha no sentido de ter o seu próprio Peirce. O Peirce do Dr. Buchler é um pensador confuso que realizou um trabalho inútil em metafísica (*sic*), mas que teve algumas introvisões lógicas brilhantes que foram completamente descartadas do resto de seu trabalho[21].

Malgrado o quase sofista projeto de Feibleman, pretendendo fazer de cada comentador uma medida de um Peirce próprio a cada

14. Thomas A. Goudge, *The Thought of C.S. Peirce*, Toronto, The University of Toronto Press, 1950.
15. *Idem*, pp. 5-7.
16. *Idem*, pp. 95-103.
17. Justus Buchler, *Charles Peirce's Empiricism*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd., 1939.
18. *Idem*, p. 152.
19. *Idem*, pp. 166-174.
20. James K. Feibleman, *An Introduction to Peirce's Philosophy*, Cambridge, The MIT Press, 1970.
21. *Idem*, p. 484.

um deles, parece ser possível encontrar intersecções não vazias nesta diversidade de pontos de vista, para os quais, apenas, pretendemos remeter o leitor. A propósito, recordamos que na Introdução deste trabalho havíamos observado que Habermas[22] e Apel[23] consideravam Peirce um transcendentalista, traço interpretativo que estes dois pensadores alemães mantêm em comum com Goudge e Feibleman.

O suposto teor transcendentalista atribuído por alguns comentadores à Filosofia peirciana prende-se, no mais das vezes, à hipótese de que a relação *necessária* entre o geral e o particular, implícita na máxima do Pragmatismo, só poderia ser justificada *a priori*. Ora, pensamos já ter sido evidenciado que tal relação não é uma relação *necessária*, mas sim, *necessariamente modal*. Admitindo-se que *ser é ser cognoscível*, segue-se que um *geral*, seja possível ou necessário, deve ter o seu ser dado fenomenologicamente, conforme explicita a máxima do Pragmatismo na sua versão metafísica[24]. O núcleo da Metafísica, a Cosmologia de Peirce, mostrou, por sua vez, como evolucionariamente se urdem as relações entre o particular e o geral. Não obstante seu caráter imprescindível numa rede de conceitos referenciais que explicitam aquelas relações, a Cosmologia peirciana é relegada a segundo plano e considerada por alguns comentadores um capítulo ininteligível do pensamento do autor, o *elefante branco* de sua obra: "...a Cosmologia de Peirce é geralmente considerada por filósofos contemporâneos a ovelha negra ou o elefante branco de sua progênie"[25].

Apesar da cor deste elefante, tal espécime metafísico está associado às sombras que são atribuídas aos textos peircianos, como no comentário de Burks[26] à doutrina do Acaso Absoluto:

> Os escritos de Peirce sobre o tiquismo são sombrios, fragmentários, não desenvolvidos e confusos; entretanto, pode-se neles encontrar questões interessantes[27].

Porém, estas "questões interessantes" tornam-se efetivamente de relevância filosófica apenas na medida em que inseridas num

22. Habermas, *Conhecimento e Interesse*.

23. K. Otto Apel, "C.S. Peirce on the Post-Tarskian Problem..."

24. Rever p. 110 do capítulo 6 deste ensaio. Para a refutação de interpretações transcendentalistas da obra de Peirce pelo viés das relações entre *verdade* e *representação de comunidade*, examinar Lauro F. Barbosa da Silveira, "O Caráter Dialógico e Social do Signo e do Pensamento em Peirce", *Anais do 1º Colóquio Luso-Brasileiro de Semiótica*, Niterói, Universidade Federal Fluminense, 1986.

25. Gallie, *Peirce and Pragmatism*; p. 216.

26. Arthur W. Burks, *Chance, Cause, Reason; An Inquiry into the Nature of Scientific Evidence*, Chicago at UP, 1977.

27. *Idem*, p. 581.

contexto mais amplo, cujas fundações se encontram na experiência categorialmente desenhada pela Fenomenologia, e cuja superestrutura é uma teoria geral da realidade. A ausência deste contexto, desta matriz conceitual para abordagens temáticas, é a causa cabal de algumas destas "sombrias e fragmentárias" interpretações que neste Apêndice procuramos inventariar.

Bibliografia

A. OBRAS DO AUTOR

EISELE, Carolyn (ed.). *The New Elements of Mathematics by Charles S. Peirce.* The Hague, Mouton Publishers, 1976, 5 vols. vol. 4. (A menção a esta obra, ao longo do trabalho, é efetuada na forma abreviada *NEM*, associada à página correspondente do quarto volume da edição utilizada.)

FISH, Max H. (General Editor). *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition.* Bloomington, Indiana University Press, 1982.

HARTSHORNE, Charles; WEISS, Paul & BURKS, Arthur (eds.). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce.* Cambridge, Massachusetts, Harvard Universty Press, 1931-35 e 1958, i vols. (Fazemos referência a esta obra na forma usual: *CP* indica *Collected Papers;* o primeiro número designa o volume e o segundo o parágrafo.)

B. OBRAS SOBRE O AUTOR

ALMEDER, Rlbert. *The Philosophy of Charles S. Peirce: A Critical Introduction.* Oxford, Brasil Blackwell, 1980.

APEL, Karl Otto. "C.S. Peirce and the Post-Tarskian Problem of Adequate Explication of the Meaning of the Truth: Towards a Transcendental-Pragmatic Theory of Truth" *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. XVIII, nº 1, 1982

BOLER, John F. *Charles Peirce and Scholastic Realism - A Study of Peirce's Relation to John Duns Scotus.* Seatle, University of Washington Pres, 1963.

BUCHLER, Justus (ed.). *The Philosophy of Peirce; Selected Writings.* New York, AMS Press, 1978.

_____. *Charles Peirce's Empiricism.* London, Kegan Paul, Trenck, Trubner & CO. Ltd., 1939.

BURKS, Arthur W. *Chance, Cause, Reason; An Inquiry into the Nature of Scientific Evidence.* Chicago at UP, 1977.

FEIBLEMAN, James K. *An Introduction to Peirce's Philosophy.* Cambridge, The MIT Press, 1970.

GALLIE, W. B. *Peirce and Pragmatism.* Westport, Greenwood Press, 1975.

GOUDGE, Thomas A. *The Thought of C. S. Peirce.* Toronto, The University of Toronto Press, 1950.

HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e Interesse.* Rio de Janeiro, Zahar, 1982; tradução de Jose N. Heck.

HANSON, Norwood Russell. *Paterns of Discovery.* Cambridge at UP, 1958.

KEMP-PRITCHARD, Ilona. "Peirce on Individuation". *Transactions of the Charles S. Peirce Society, vol. XIV, nº*, 1978.

MEYERS, Robert G. "Peirce's Doubts About Realism". *Transactions of the Charles S. Peice society,* vol. XXXI, nº 2, 1985.

ROSENTHAL, Sandra B. "The Pragmatic World of Charles Peirce". *Transactions of the Charles S. Peirce Society,* vol. XIX, *nº* 1, 1983.

SILVEIRA, Lauro F. Barbosa da. "O Caráter Dialógico e Social do Signo e do Pensamento em Peirce". *Anais do Iº* Colóquio Luso-Brasileiro de Semiótica. Niteroi, Universidade Federal Fluminense, 1986.

_____. "Cosmos Evolutivo e Plano da Criação na Filosofia Peiciana". *Trans/Form/Ação nº* 8m São Paulo, UNESP, 1985.

STEPHENS, G. Lynn. "Noumenal Qualia: C. S. Peirce on our Epistemic Acess to Feelings". *Transactions of the Charles S. Peirce Society,* vol. XXXI, nº 1, 1985.

THIBAUD, Pierre. *La Logique de Charles Sanders Peirce. De l' Algébre aux Graphes.* Aix-en-Provence, Editions de l' Université de Provence, 1975.

C. OUTRAS OBRAS

ARISTÓTELES. *Metaphysics.* The Loeb Classical Library, London, William Heinemann Ltd. 1975, 2 vols; english translation by H. Tredennick.

_____. *On Interpretation.* The Loeb Classical Library, London, William Heinemann Ltd. 1973; english translation by H. Tredennick.

_____. *Physics.* The loeb Classical Library, London, William Heinemann Ltd. 1970, 2 vols; english translation by Rev. P. Wicksteed and F.M. Conford.

BAUDELAIRE, Charles. *Oeuvres Complтes.* Paris, Robert Laffont, 1980.

BORGES, Jorge L. *El aleph.* Madrid, Alianza Editorial, 1981.

BREHIER, Emile. *História da Filosofia.* São Paulo, Ed. Mestre Jou, 1977, 2 tomos; tradução de Eduardo Sucupira Filho.

BRITTAN Jr., Gordon, G. *Kant's Theory of Science.* Princeton at UP, 1978.

CORTÁZAR, Julio. *Prosa del Observatorio.* Libro Commemorativo del Año Internacional del Libro. Barcelona, Editorial Lumen, 1972.

DUMITRIU, Anton. *History of Logic.* Tunbridge Wells, Kent, Abacus Press, 1977, 4 vols.

ELIOT, T. S. *Collected Poems/1909-1962.* London, Faber and Faber ltd. 1963.

GALILEI, Galileu. *O Ensaiador.* São Paulo, Abril, 1979; tradução de Helda Barraco.

GOMPERZ, Theodor. *The Greek Thinkers, A History of Ancient Philosophy.* London, John Murray, First Published 1901; 1969, 4 vols; translated by Laurie Magnus.

HUME, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding.* L. A. Selby Bigge (editor); Oxford, Clarenton Press, 1977.

KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason.* NY, MacMillan, 1978; english translation by Norman Kemp Smith.

_____. *Metaphysical Foundations of Natural Science.* NY, Boobs-Merril Co, 1970; english transtation by James Ellington.

KENNY, Antony. *Wittgenstein.* Cambridge, Harvard Universty Pres, 1977.

KNEALE, W. e M. *O Desenvolvimento da Lógica.* Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1962; tradução de M.A. Lourenço.

NASCIMENTO, C.A. Ribeiro do. "A Querela dos Universais Revisitada". *Cadernos PUC* nº 13, São Paulo, Educ-Cortez, 1981.

PESSOA, Fernando. *Poemas de Alberto Caeiro. Lisboa,* Edições Atica, 1979.

PLATÃO, *Timaeus.* The loeb Classical Library, London William Heinemann Ltd. 1975; english translation by Rev. R.G. Bury.

_____. *Parmenides.* The Loeb Classical Library, London, William Heinemann Ltd. 1977; english translation by H.N. Fowler.

POPPER, Kar. *Conhecimento Objetivo.* São Paulo, Itatiaia-USP, 1975; Tradução de Milton Amado.

PROUST, Marcel. *A La Recherche du Temps Perdu.* Paris, Gallimard, 1954; 8 vols.

ROBIN, Richard S. *Annotated Catalogue of the Papers of Charles S. Peirce.* Massachusetts at UP, 1967.

SARTRE, J. Paul. *L' Existencialisme Est un Humanisme.* Paris, les Editions Nagel, 1970.

_____. *La Naussée.* Paris, Gallimard, 1938.

SHAKESPEARE, William. *The Complete Works.* London, Spring Books, 1982.

RIMBAUD, Arthur. *Une Saison en Enfer.* Paris, Gallimard, 1984.

ROSA, J. Guimarães. *Grande Sertão: Veredas.* São Paulo, Abril, 1983.

TAYLOR, A. E. *Plato; The Man and his Work.* London, Methuen & CO Ltd. 1978.

THOMPSON, Manley. "Categories". *The Encyclopedia of Philosophy.* NY, MacMillan, 1967, 8 vols; vol. 2.

TSU, Lao. *Tao Te Ching.* NY, Vintage Books, 1972; english translation by Gia-Fu Feng and Jane English.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus.* São Paulo, Companhia Editora Nacional - USP, 1968; tradução de José Arthur Giannotti.

———. *Investigações Filosóficas*. São Paulo, Abril, 1975; tradução de José Carlos Bruni.

NOTAS PARA UMA DEFINIÇÃO DE CULTURA – T. S. Eliot (D215)
DEWEY: FILOSOFIA E EXPERIÊNCIA DEMOCRÁTICA – M. Nazaré de Camargo Pacheco Amaral (D229)
ROMANTISMO E MESSIANISMO – Michael Löwy (D234)
HOMO LUDENS – Johan Huizinga (E004)
GRAMATOLOGIA – Jacques Derrida (E016)
FILOSOFIA DO ESTILO – G. G. Granger (E029)
LÓGICA DO SENTIDO – G. Deleuze (E035)
HISTÓRIA DA LOUCURA – Michel Foucault (E061)
TEORIA CRÍTICA I – Max Horkheimer (E077)
A ARTISCIDADE DO SER – Evaldo Coutinho (E097)
DILTHEY: UM CONCEITO DE VIDA E UMA PEDAGOGIA – M. Nazaré de Camargo Pacheco Amaral (E102)
TEMPO E RELIGIÃO – Walter Rehfeld (E106)
KÓSMOS NOĒTÓS – Ivo Assad Ibri (E130)
ENSAIOS SOBRE A LIBERDADE – Celso Lafer (EL38)